

الجمهورية العربية المتحدة
المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية
لجنة إحياء التراث الإسلامي

غاية المرام في علم الكلام

لسيف الدين الأمدى

٥٥١ ٦٣١ هجرية

تحقيق

حسن محمود عبد اللطيف

الكتاب
الرابع والعشرون

القاهرة
١٣٩١ - ١٩٧١

يشرف على إصدارها
محمود توفيق عوضة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

بقلم الأستاذ

محمد أبو الفضل إبراهيم - رئيس لجنة إحياء التراث الإسلامى

من أشرف العلوم التى عاشت فى كنف الإسلام وترعرعت تحت ظلاله ، علم الكلام ؛ وسمى بذلك ، باعتبار أن أشهر مسألة وقع فيها الاختلاف هى مسألة الجدل حول كلام الله . أو علم التوحيد باعتبار أن أهم مقاصده هو توحيد الله فى ذاته وصفاته وأفعاله . ويعرفه ابن خلدون ؛ بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة . وهذا هو المطلب الأكبر ، والغاية العظمى من رسالة محمد عليه الصلاة والسلام .

جاء الرسول عليه السلام فدعا إلى الله وحده ، وأتى بشريعة سمحة ، تسير مع الفطرة السليمة ، وتبتعد عن التعقيد ، وتحارب الجمود والتقليد ، ويتآخى فيها العقل والدين . وجاء معه القرآن الكريم فنهج منهجا لم يكن معروفا من قبل ؛ ولكنه لقي فى أول أمره من أهل مكة صدا وإعراضا ، وصادف عننا وتكديبا ؛ فجنح إلى الاستدلال ، وحاكمهم إلى الفكر والعقل والنظر ، وأخذهم بالمجادلة بالحسن ، ودعاهم إلى الاعتبار بالأهم السابقة ، ثم تركهم بعد ذلك أحراراً (لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى) . (إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الأبصار) . (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) . (إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون) . (ولا تستوى الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم) .

وكان المسلمون - والرسول عليه السلام بين ظهرانيهم - في غير حاجة إلى التعمق في فهم القرآن، أو الاجتهاد فيما يعرض لهم من أمور، فيستفتونه في كلِّ أحوالهم، وما يجدُّ لهم في حياتهم، وما يَدُور في أفكارهم، وما تجيش به عقولهم وحلُومهم، فيهديهم إلى سَوَاء السبيل ويقف بهم على المحجة الواضحة والجادّة المستقيمة .

ولمّا لحق عليه السلام بربه، وقضى الخليفَتان من بعده، حدث ما حدث في عهد عثمان، وانتهى الأمر إلى قتله بغير حق، واهتزَّ منصب الخلافة . ثم كان ما كان في عهد علي ابن أبي طالب الخليفة الرابع، وانتهى الأمر بقتله أيضاً، فاضطرب الحبل، وانقسم الناس، وظهرت فرق الشَّيعة والخوارج، وكثرت الأحزاب السياسية وشاعت الفرقة بين المسلمين .

ولكن ذلك لم يقف في سبيل^{٥٨} الدعوة الإسلامية، ولم يَحُلْ دون الجهاد والغزو، ولم يمض سوى قرن من الزمان حتى دخل الناس في دين الله أفواجا، من الفرس والروم والسوريين والمصريين والإفريقيين، وتكوّن مجتمع إسلامي زاخر بألوان الثقافات، وكلهم يحمل عقيدة التوحيد، ويدين بدين الإسلام؛ ولكن كان لابد لهذا المجتمع أن يلتقي بموروث من الثقافة ورواسب من الديانات الأخرى . ثم كان القرن الثاني فترجمت كتب الأمم السابقة، وفيها كتب الفلسفة والمنطق والرياضيات، واختلطت بما كان معروفا من الثقافة عند المسلمين . وظهرت موجة من الاضطراب الفكري والاصطراع بين الآراء والمذاهب .

فكان لا بد من مواجهة هذه الموارِث الفكرية والتيارات المذهبية، والآراء السياسية؛ ولابد من حماية العقيدة الإسلامية ومحاربة الفرق الضالّة والمذاهب الإلحادية؛ فكان علم الكلام هو صخرة النجاة وسلم السلام والأمان، فاتّسع نطاق هذا العلم وتنوعت موضوعاته، وتعددت طرقه ومناهجه؛ على مرّ الزمن واختلاف الدول. وفي ضوء هذه المذاهب شاع الجدل والنقاش، وأقيمت المناظرات، واشترك في ذلك العلماء والخلفاء، والخاصة والعامة واختلط العلم بالسياسة، ووقع بين الناس الحق والباطل، وظهرت الفرق الناجية، والفرق الضالّة المضلّة .

وكان يواكب هذه الموجة الفكرية على اختلاف العصور فريق من العلماء ؛ من ذوى البحث والنظر ، ومن جهابذة الفكر والعقل ؛ منهم الحسن البصرى ، وواصل بن عطاء والنظام والجاحظ ، وأتى من بعدهم الباقلاني وأبو الحسن الأشعري والإسفرائيني والرازي والغزالي وإمام الحرمين وابن تيمية وغيرهم ممن جاء بعدهم ... اشتركوا جميعا فى الجدل ، ودخلوا حلبة المناظرة ، ومنهم من أنشأ المقالات وأثار المسائل ، ومنهم من جنح إلى التأليف والتصنيف ، وسجلوا آراءهم وآراء معارضيههم ؛ وتكوّن من هذا وذاك ثروة فكرية عريضة وتراث إسلامي واسع يعتبر من أنفس ما فى التراث العربى وأغلاه .

ولكن هذه الثروة الفكرية أصابها ما أصاب التراث العربى كله من عوادي الزمن واختلاف الأيام ، وما بقى منه أصبح موزعا بين الشرق والغرب ؛ ولم ينشر منه إلا القليل .

ومن الكتب النادرة التى سلمت من الضياع كتاب « غاية المرام فى علم الكلام » للمفكر المسلم أبى الحسن على بن أبى على الآمدى ، أحد أعيان الأشاعرة ، وناظورة العلماء فى عصره ؛ ضمنه شرح العقائد الإسلامية من وجهة أهل السنة والجماعة ؛ كما تعرض لأقوال مخالفيهم . واستطرد إلى ذكر جميع المذاهب الكلامية وآراء أصحاب الفرق المختلفة ؛ قال فى صدر كتابه : « أودعته أبكار الأفكار ، وضمنته غوامض الأسرار ؛ منبها على مواضع زلل المحققين ، رافعا الأستار عن عورات المبطلين ، كاشفا لظلمات تهويلات الملحدّين على وجه لا يخرجّه زيادة التطويل إلى الملل ، ولا فرط الاختصار إلى النقص والخلل » . والنسخة التى عثر عليها الأستاذ حسن محمود عبد اللطيف من هذا الكتاب هى نسخة وحيدة لم يعثر على سواها ، على كثرة ما بحث ونقّب ، وهذه النسخة من نفائس المخطوطات بمكتبة شهيد على بإستانبول ؛ مما صوره معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية .

وقد بذل الأستاذ المحقق جهده فى ضبط النص وتحريره وشرح مصطلحاته ؛ وعلق عليه بحواش ، قارن فيها بين أفكار المؤلف وأفكار غيره من مفكرى الإسلام على اختلاف

مذاهبهم وتنوع طرائقهم ... هذا بجانب ما التزم به من اتباع المنهج العلمى الأصيل فى التحقيق والتعليق .

وقد وافقت لجنة إحياء التراث بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية على نشره ، لتسدّ به ناحية هامة فيما تنشره من كتب التراث الإسلامى فى مختلف فروعہ . وحرصا منها على أن يأخذ هذا الكتاب الناجح مكانه الصحيح فى المكتبة العربية . وبالله التوفيق .

محمد أبو الفضل إبراهيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المحقق

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خاتم المرسلين ، وعلى آله وصحبه ، ومن تبع هداهم إلى يوم الدين ، وبعد :

فإن في نشر كتب التراث العربى والإسلامى تأكيداً وترشيداً للنهضة الثقافية والحضارية التى أخذنا بأسبابها منذ القرن الماضى ، والتى تقطع الآن مرحلة من أهم مراحلها تبرز فيها قيمة الاعتماد على مالدينا من تراث أصيل ، والإفادة بما لدى الآخرين من فكر بناء رشيد .

كما أن فيه كسبا يضاف إلى رصيدنا العلمى ، بما يقدم للباحثين والعلماء من مادة جديدة ، يمكن أن تكشف عن حقائق مجهولة ، وحلقات مفقودة ، من تاريخنا الفكرى الذى يمثل جانبا له خطره من التراث الإنسانى العام .

ولعل الدراسات الكلامية من أكثر جوانب التراث الإسلامى أصالة وخطرا ؛ إذ هى قاعدته الأساسية ، وفلسفته الفكرية ، وأصوله العقدية التى عنها تنبثق أكثر القيم والعادات الأخلاقية ، والنظم الاجتماعية والقانونية ، بل الاتجاهات الفنية والأدبية . ولكنها — مع ذلك — لم تحظ بعد بالعناية التى تستحقها ، ولم يتوفر عليها العدد الكافى من الباحثين الذين يقومون على تجديدها وخدمتها ؛ بنشر أصولها المخطوطة وتحقيقها ، وبعرض نظرياتها الهامة وتحليلها ، ثم بالتأريخ لها وبنقدها وتقويمها أيضاً على ضوء من أصول الإسلام نفسه والتقدم العلمى المعاصر .

ولقد هياً الله لى أن أتصل بهذه الدراسات ، وأن أتوفر بصفة خاصة على أحد أعلامها البارزين وهو العلامة سيف الدين الآمدى المفكر الأشعرى الذى توفى سنة ٦٣١ هـ ، والذى عاش أكثر أمانه فى ظلال دولة صلاح الدين وخلفائه من أمراء الأيوبيين ، وتنقل بين مصر والشام حيث درس فى مدارسهما ، وحاضر فى مجامعها وناظر ، وأصدر العديد من المؤلفات التى تعتبر ذات أهمية كبيرة فى مجالات متعددة من الثقافة الإسلامية ، ولم يمت إلا بعد أن صار أكبر متكلم فى عصره ، كما يشهد بذلك أحد تلاميذه وهو العز بن عبد السلام وأحد خصومه وهو ابن تيمية . ولا تزال دراسى لهذا المفكر الكبير مستمرة ، والكتاب الذى يتفضل المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بنشره اليوم هو إحدى

ثمرات هذه الدراسة ، وقد قمت بتحقيقه باعتباره جزءاً من رسالتي للحصول على درجة «الماجستير» في الفلسفة الإسلامية من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، وكان الجزء الآخر دراسة عن الآمدي نفسه وآرائه الكلامية .

ويجمل بي أن أقدم لهذا الكتاب بكلمة عن المؤلف ، ثم عن مؤلفاته ومكان هذا الكتاب منها ، وأخيراً عن الأسلوب الذي اتبعته في تحقيقه .

أولاً - المؤلف

اسمه ولقبه :

على بن أبي علي بن محمد بن سالم طبياً لما ذكره أكثر من ترجموا له (١)، ولما دون على كتبه التي نسخت في حياته ، ويلقب بسيف الدين أو السيف اختصاراً ، وبالآمدي نسبة إلى موطنه الأصلي ، وبالشافعي ، أو الحنبلي ثم الشافعي نسبة إلى مذهبه الفقهي ، ويلقب أيضاً بالثعلبي وهو لدى البعض الثعلبي، والأولى أرجح نظراً لاتفاق أكثر المؤرخين عليها وخاصة أصحاب طبقات الشافعية وعلى رأسهم السبكي في طبقاته (٢) ، ويكنى «أبا الحسن» وكناه بعضهم (٣) «أبا القاسم» .

مولده وموطنه :

ولد الآمدي سنة ٥٥١ هـ (٤) في آمد وهي مدينة قديمة كان لها شأن في الحروب بين الفرس والروم ، ثم بين الروم والعرب ، وفي حروب التتر والصليبيين ، وهي تقع في أعلى منطقة الجزيرة شمالي العراق ويحيط بها نهر دجلة كما يصف ياقوت (٥)، وتعرف مع ما يحيط بها بمنطقة ديار بكر ، وكانت آمد عند مولده تحت إمرة أحد رجال الأسرة الأرتقية ، وهي من فروع السلاجقة، وقد ظلت تحكمها حتى قضى عليها الملك الكامل سنة ٦٣١ ، قبيل وفاة الآمدي (٦) .

نبذة عن حياته :

تلقى الآمدي دراساته الأولى في بلده حيث حفظ القرآن وتعلم شيئاً من الفقه على مذهب الإمام أحمد وشيئاً من القراءات والعربية كغيره من أبناء عصره، ولما أراد استكمال دراسته نزل إلى بغداد

(١) انظر مثلاً الوفيات ٤٥٥/٢ وطبقات الأطباء ١٧٤/٢ .

(٢) انظر الباب لابن الأثير وطبقات السبكي ٨٥/٤ ومختصره المعروف بالطبقات الوسطى . مصور بمعهد المخطوطات

ص ٦٩٧ .

(٣) هو أبو المظفر في مرآة الزمان القسم الثاني من الجزء الثامن ص ٦٩١ .

(٤) انظر مثلاً تاريخ أبي الفدا ٤٠٦/٤ وحسن المحاضرة للسيوطي ٢٣٣/١ .

(٥) معجم البلدان ٥٦١/١ .

(٦) انظر النجوم الزاهرة ٢٣٣/٦ .

وهو فقي يافع ، وكانت مقر الخلافة العباسية ، وقد غدت أشبه بسلطة اسمية منها بالفعالية ، وإن بقي لها جانب من نفوذها المعنوي ومجدها العلمي (١) ، وفيها استكمل دراسة القراءات على أحد شيوخها ، وقرأ الهداية في الفقه الحنبلي على أحد شيوخ المذهب ببغداد وهو ابن المنى - أبو الفتح نصر بن فتيان - المتوفى سنة ٥٨٣هـ (٢) ، ويقال إنه « أخذ عنه وأجاد عليه الجدل والمناظرة (٣) » كما اشتغل في الحديث على ابن شاتيل أحد أعلام المحدثين ببغداد وروى عنه كتاب القاسم بن سلام في (غريب الحديث) (٤) .

وبعد فترة من إقامته ببغداد توثقت صلته بشيخ الشافعية فيها وهو جمال الدين أبو القاسم يحيى ابن الفضل المعروف بابن فضلان ، وكان حجة في الفقه الشافعي وفي علوم الجدل والمناظرة وأصول الفقه والكلام والمنطق ، مع ظرف ولطافة حسن ونزوع إلى الأدب (٥) ، ويعتبر ابن فضلان أبرز من عرفهم من شيوخه وأقواهم تأثيراً فيه ؛ فقد تفقه به في المذهب الشافعي وترك المذهب الحنبلي ، وأتقن عليه الجدل وبرع في النظر والحكمة كما يقول بعض مؤرخيه (٦) ، وهذه الجوانب التي عرف بها ابن فضلان هي التي ازدهرت في شخصية الآمدي وغلبت عليه إلى آخر حياته من فقه وأصول وكلام ومنطق ومناظرة .

وعندما أراد الآمدي أن يستكمل ثقافته العقلية اتصل بأحد النصارى المشتغلين بالفلسفة في ديرهم ببغداد وتلقى عليه دروساً فيها ، فثار عليه الفقهاء وقاطعوه ووقعوا في عقيدته (٧) وكان الجو مسمماً ضد الفلسفة ؛ ففي ذلك الوقت - أو بعده بقليل - أصدر « السهروردي صاحب العوارف » في بغداد كتابه « رشف النصائح الإيمانية وكشف القبائح اليونانية (٨) » مما حمل الآمدي على مغادرة بغداد متجهاً إلى الشام خائضاً غمرات المحنة الأولى في سلسلة الأزمات التي أصابته بسبب اشتغاله بالدراسات العقلية .

وفي الشام ، التي كانت تحت حكم صلاح الدين ، واصل دراساته الفلسفية في دمشق (٩) ، وفي حلب حيث التقى بالسهروردي قبل مقتله لقاء دل على اختلاف في المشرّب والاتجاه الفكري (١٠) ، ولعله زار حماة أيضاً .

(١) انظر البداية والنهاية ٢١٢/١٢ ، ٢٣١ .

(٢) انظر البداية والنهاية ٣٢٩/١٢ .

(٣) انظر أسماء الحكماء وتراجمهم للقفطي - مخطوط بدار الكتب لوحة ١٧٠ .

(٤) لسان الميزان ١٣٤/٣ .

(٥) البداية والنهاية ٢١١/١٣ .

(٦) انظر طبقات ابن شعبة - مخطوط بدار الكتب بالقاهرة - ل ٤٧ ب .

(٧) اخبار الحكماء ٢٤٠ .

(٨) أنظر : غاية المرام . رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم بالقاهرة - الباب الأول ، الفصل الأول .

(٩) انظر الوفيات ٤٥٥/٢ وبروكلمان ٣٩٣/٢ . (١٠) انظر النجوم الزاهرة ١٤/٦ .

وفي حوالى سنة ٥٩٢ هـ انتقل الآمدى إلى مصر ، وكانت تحت حكم العزيز بن صلاح الدين الذى ألف له الآمدى رسالة موجزة فى العقائد ، لم نعثر عليها بعد ، سماها « اللواء العزيز تذكرة الملك العزيز » ، حيث قضى نحواً من عشرين عاماً حافلة بالنشاط العلمى ، ونزل أول الأمر بمدرسة منازل العز بالفسطاط ، وعمل معيداً بالمدرسة الناصرية التى أقامها صلاح الدين للمذهب الأشعرى بجوار قبر الإمام الشافعى ، حتى آنس من نفسه النضج والكفاية فتصدر بمسجد الظافر — وهو المعروف اليوم بجامع الفاكهاني بالغورية — وناظر بمصر وحاضر ، وأظهر تصانيفه فى علم الكلام وفى أصول الفقه وعلوم الأوائل ، وكثر المشتغلون عليه من الراغبين فى هذه العلوم (١) .

ويبدو أن ما ناله الآمدى من نجاح وشهرة أثار عليه حسد المنافسين من الفقهاء فاتهموه فى عقيدته وكتبوا « محضراً » للسلطان يبيح له دمه ، وجمعوا عليه بعض التوقيعات حتى انتهى الأمر إلى أحد العلماء المنصفين فوضع إلى جوار توقيعه البيت المعروف :

حسدوا الفقى إذ لم ينالوا سعيه فالقوم أعداء له وخصوم (٢)

ففشلت المؤامرة قبل أن تبلغ هدفها ، ولكن الآمدى اضطر للخروج من القاهرة متخفياً والعودة إلى الشام محتماً مرحلة من أخصب مراحل حياته الفكرية أنجز فيها جملة من أهم كتبه نذكر منها « دقائق الحقائق » فى المنطق ، و « أبكار الأفكار » فى علم الكلام .

وظهر الآمدى بعد ذلك فى حمة حيث استضافه أميرها العالم المنصور بن تقي الدين وأكرم وفادته وولاه التدريس فى المدرسة المنصورية ، وقضى الآمدى فى جواره فترة من أكثر فترات حياته استقراراً وطمأنينة ، وأصدر عدة مؤلفات يغلب عليها الطابع الفلسفى ، منها « المبين فى معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين » و « كشف التموهيات فى شرح الاشارات » .

ثم انتقل الآمدى بعد وفاة المنصور إلى دمشق بدعوة من سلطانها « المعظم » وكان يقدر الآمدى وإن لم يعمل إليه قلبه ؛ وذلك لاتجاهه السلفى واشتغال الآمدى بالفلسفة ، ولكنه أنزله المكانة اللائقة به فى بيثة دمشق العلمية ، وولاه شئون المدرسة العزيرية فقام بها عشر سنين أو تزيد ، وكان قد بلغ أوج كفايته ؛ فتخرج به عدد من العلماء البارزين نذكر منهم العز بن عبد السلام سلطان العلماء فى مصر والشام ، وابن أبى أصيبعة ، وأبا شامة المؤرخين المشهورين ، وزاد اهتمامه بعلم أصول الفقه فأصدر فيه كتابين لهما أهمية كبرى فى تاريخ هذا العلم هما « الإحكام فى أصول الأحكام » و « منتهى السؤل فى علم الأصول » . وحافظ على عادته فى عقد مجالس المناظرة واختار لها جامع بنى أمية بدمشق فى كل ثلاثاء وجمعة وكان يحضرها — كما يقول مؤرخوه — أكابر العلماء للاستفادة (٣) .

(١) أخبار الحكماء ٢٤٠ ولسان الميزان ١٤٣/٣ . (٢) انظر وفيات الأعيان ٤٥٥/٢ .

(٣) انظر طبقات ابن الملقن — خ بدار الكتب المصرية — ل ١٧٥ ، وطبقات الشافعية للسبكي ١٣٠/٥ ، وعيون الأنباء ١٧٤/٢ .

وفاته :

وبعد كفاح طويل في خدمة العلم والدين منى الرجل بآخر محنته وأشدها ، بسبب نزعتة العقلية ، وظروف أخرى سياسية ، فحرم من منصبه العلمي ، وقضى الشهور الأخيرة من حياته لا يغادر بيته ، وإن لم يتوقف في خلال ذلك عن الاشتغال بالعلم كما يروى أحد خصومه وهو الذهبي (١) ، ولم يلبث أن أسلم الروح في رابع صفر من سنة ٦٣١ هـ ، ودفن في قاسيون ، ولكن كتبه وأفكاره انطلقت في الآفاق كما يقول القفطي : « مات وتصانيفه في الآفاق مرغوب فيها » (٢) .

صفاته وأخلاقه :

كان للظروف التي عاشها الآمدي والأزمات التي تعرض لها أثر فيما أشيع عنه من أقاويل ومانسب إليه من تهمة ، وخاصة تلك المحنة الأخيرة التي دعت اثنين من قادة الحياة الفكرية في دمشق وهما ابن عربي شيخ الصوفية وابن الصلاح شيخ المحدثين — أن يعقبا على عزل الآمدي عن «العززية» بأن أخذها منه أفضل من استرداد عكا من أيدي الصليبيين (٣) ، وقد تناقل بعض معاصريه ومن جاء بعدهم بعضا من تلك التهم ، وقدر لي أن أناقشها مناقشة موضوعية في غير هذا المقام (٤) ، وأكتفي هنا بكلمة العز بن عبد السلام عن الآمدي : « لو ورد على الإسلام مترندق مشكك لما تعين لمناظرته غيره ؛ لاجتماع أهلية ذلك فيه (٥) » . وبكلمة ابن تيمية شيخ المدرسة السلفية — بعد أن أورد كلمة ابن الصلاح السابقة — : « . . . إن الآمدي لم يكن في وقته أكثر تبحراً في العلوم الكلامية والفلسفية منه ، وكان من أحسنهم إسلاماً وأمثلهم اعتقاداً » (٦) .

وقد قدم المؤرخون صورة رائعة للآمدي إنساناً ومفكراً ؛ فهم يجمعون على ذكائه المفرط حتى ليعده بعضهم « أذكى أهل زمانه » (٧) ويصفه آخرون بأنه « أحد أذكىاء العالم (٨) » . ويتفقون على إمامته في العلوم العقلية فيقرر الذهبي — وهو أحد خصومه — أنه « لم يكن له نظير في الأصول والكلام والمنطق (٩) » . وكان « بهي الصورة فصيح الكلام . . . إذا نزل وألقى الدرس والفقهاء عنده يتعجب الناس من حسن كلامه في المناظرة والبحث (١٠) » حتى ليقول ابن عبد السلام « ما سمعت أحداً يلقى الدرس أحسن منه » (١١) . وكان — على ما كابده من فن — رضى النفس سليم الصدر رقيق

(١) العبر في خبر من غير ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٢) أخبار الحكماء ٢٤٠ .

(٣) انظر نقض المنطق ص ١٥٦ .

(٤) انظر « غاية المرام في علم الكلام — تحقيق ودراسة » رسالة ماجستير بمكتبة كلية دار العلوم — الفصل الثاني من الباب الأول .

(٥) طبقات السبكي ١٣٠/٥ .

(٦) نقض المنطق ١٥٦ .

(٧) عيون الأنباء ١٧٤/٢ .

(٨) انظر مثلاً السبكي في طبقاته ١٢٩/٥ .

(٩) العبر ١٢٥/٥ .

(١٠) عيون الأنباء ١٧٤/٢ .

(١١) طبقات الشافعية للسبكي ١٣٠/٥ ، ولابن الملقن ل ١٧٥ ب ، ١٧٦ أ .

القلب فيصفه أحد معاصريه بأنه « كان سريع الدمعة رقيق القلب سليم الصدر . . . » ويورد من وقائع حياته ما يدل على ذلك (١). وكان معتدا بنفسه كما تشي بذلك كتبه ولكنه منصف مثبت لا يفتأ يردد : « هذا ما عندي ولعل عند غيري غيره » (٢).

حياته الخاصة :

أما عن حياته الخاصة فلا نكاد نعرف إلا ما أشار إليه ابن أ. أصيبعة — وهو أحد تلاميذه الذين كانوا يترددون عليه في بيته بدمشق — من أنه تزوج وأنجب ولدا يدعى « محمدا » ويلقب « جمال الدين » وقد روى لنا عنه عدة أبيات من شعر العلماء قالها الآمدى — في الأرجح — في مدح صديقه أمير حماة المنصور بن تقي الدين . وتدل رواية ابن أبي أصيبعة للقاء الأول بينه وبين الآمدى على تواضع ورقة وبساطة في الحياة وقصد من العيش (٣).

ثانياً — مؤلفاته ومكانة غاية المرام منها :

أما مؤلفات الآمدى فهي تنسم جميعا بالطابع العقلى سواء كانت عقلية صرفه أم مزيجا من العقل والنقل ، وهي تشمل مجالات ثلاثة من الثقافة الإسلامية هي الفلسفة وأصول الفقه وعلم الكلام ، وتبلغ بضعة وعشرين كتابا تحتل مكانة بارزة في تاريخ تطور هذه العلوم .

وقد بينت في الدراسة المشار إليها سلفا ما طبع من هذه الكتب وهما اثنان : « الإحكام في أصول الأحكام » ، و « منتهى السؤل في علم الأصول » وكلاهما في أصول الفقه ، طبع أولهما بمصر في أوائل هذا القرن وأعيد طبعه بها منذ سنوات دون تحقيق علمي في المرتين ، كما طبع ثانيهما بمصر أيضاً وكان مقررًا للدراسة في الأزهر في الثلاثينيات من هذا القرن :

كما وصفت ما تيسر لي الاطلاع عليه من كتبه المخطوطة ، ومنها كتابان في الفلسفة هما : « المبين عن معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين » وهو كما يبدو من تسميته يتناول بالشرح مصطلحات أكثرها فلسفي ، و « كشف التمويهات » وهو شرح لإشارات ابن سينا ، ويوجد أولهما بظاهرية دمشق . والآخر في معهد المخطوطات العربية بالقاهرة . ومنها كتابان في علم الكلام وهما « أبكار الأفكار » ومختصره « غاية المرام » ويوجدان بمعهد المخطوطات كما توجد لأولهما عدة نسخ بدار الكتب المصرية ومنها كتاب آخر مشترك بين علم الكلام والفلسفة وهو « المأخذ على الإمام الرازى » ألفه الآمدى اختصاراً ونقداً لكتاب الإمام المعروف « المطالب العالمة » . كما تتبع سائر كتبه مبينا أماكن وجودها من مكتبات العالم في الشرق والغرب ، وإن بقي القليل منها لم يعرف مكان وجوده حتى الآن (٤).

(١) انظر مرآة الزمان لابن المظفر ج ٨ — القسم الثاني ، ص ٦٩١ .

(٢) انظر مثلاً الأبكار ١/١٥٣ ، ٢/٢١٤ ب (٣) انظر عيون الأنباء ٢/١٧٤ .

(٤) انظر غاية المرام في علم الكلام — تحقيق ودراسة — رسالة ماجستير محفوظة بمكتبة كلية دار العلوم وجامعة القاهرة .

ويعتبر « الإحكام » أهم كتبه الأصولية وهو في الطبقة الأولى من المؤلفات في أصول الفقه الإسلامي ، وكان مختصره « منتهى السؤل » حظ كبير إذ غدا أصلاً لأكثر المؤلفات والشروح اللاحقة في هذا الفن منذ قام ابن الحاجب بتلخيصه في مختصره المعروف . أما أهم مؤلفاته الكلامية وأوسعها فهو « أبكار الأفكار » ويعد أحد المراجع الرئيسية في علم الكلام السني ، وقد اعتمد عليه من ألفوا بعده كالإيجي في المواقف (١) ، وقد اختصره الآمدي في « غاية المرام » ونص في مقدمة هذا الأخير على ذلك بقوله : « وضمنته أبكار الأفكار » ، وإن كان غاية المرام لا يقتصر على كونه مجرد تلخيص للأبكار كما سنوضحه . ويعتبر كشف التوقيهات ودقائق الحقائق أهم مؤلفاته الفلسفية وإن كان أكبرها جميعاً « الباهر في علوم الأوائل والأواخر » . والآن ينبغي أن نفرّد غاية المرام بكلمة خاصة :

غاية المرام في علم الكلام - تسميته ونسبته إلى مؤلفه :

أشار إليه بهذه التسمية بين مؤلفات الآمدي ابن أبي أصيبعة « في عيون الأنباء (٢) » ، كما عده البغدادي في « هدية العارفين (٣) » ضمن مؤلفاته ونص على أنه مجلد ، مما يرجح أنه رآه في الآستانه ، خاصة أن النسخة الوحيدة التي أمكنت معرفتها - والحصول على صورة منها - لهذا الكتاب توجد في مكتبة « شهيد على » بها تحت رقم ١٦٩٤ علم كلام ، ومما يؤكد ذلك أننا نجد مواطنه حاجي خليفة يقول في « كشف الظنون » : « غاية المرام في علم الكلام للإمام سيف الدين أبي الحسن على ابن أبي على الآمدي المتوفى سنة ٦٣١ هـ ، أوله : الحمد لله الذي زلزل بما أظهر من صنعته . . . » ذكر فيه أبكار الأفكار ، ورتبه على ثمانية قوانين (٤) » وهذه معلومات دقيقة لانجدها عند غيره ؛ مما يقطع برويته له .

كما أشار إليه ابن تيمية في كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » إذ يقول - بعد مناقشته لآراء الفرق في مسألة « الإرادة الإلهية » - : « . . . والمقصود هنا التنبيه على مجامع أقوال الطوائف الكبار وما فيها من التناقض ، وأن من عارض النصوص الإلهية إنما يعارضها بمثل هذا الكلام الذي هو نهاية أقدامهم وغاية مرامهم وهو نهاية عقولهم في دراية أصولهم . . . (٥) » ومن الواضح أنه يشير بهذا إلى كتاب « نهاية الأقدام » للشهرستاني ، وكتاب « غاية المرام » للآمدي وكتاب « نهاية العقول » للإمام الرازي ، وعناية ابن تيمية بالآمدي ومؤلفاته معروفة ؛ وقد ألف كتابه المشار إليه آنفاً لنقد مناهج المتكلمين بعامة وخاصة منهج الأشاعرة ، بالصورة التي انتهى إليها على يد الآمدي والرازي بصفة أخص .

(١) انظر شرح المواقف ٤/١ .

(٢) ٧٠٧/١ .

(٣) ١١٩٣/٢ كشف الظنون .

(٤) الموافقة - ط السنة المحمدية - ٢٠٧/١ .

(٥) ١٧٥/٢ .

ومما يزيدنا اطمئنانا إلى صحة هذه النسبة احتواء « غاية المرام » على آراء خاصة بالآمدى لم تنسب إلى سواه ، ولا توجد في كتبه الأخرى ، وذلك كتجويزه - من الناحية النظرية البحتة - صدور المفعول القديم عن المرید المختار ، كما أشار إلى ذلك الملا عبد الرحمن الجامى فى كتابه « الدرة الفاخرة » واعتبره رأيا انفرد به الآمدى وكان الاتجاه السائد قبله أن الفاعل بالإيجاب لا يكون مفعوله إلا قديما كما هو رأى الفلاسفة ، وأن الفاعل بالاختيار لا يكون مفعوله إلا حادثا كما هو رأى المتكلمين ، فجاء الآمدى وقال إنه يمكن أن يصدر عن الفاعل المرید مفعول حادث ومفعول قديم ، ولا يلزم من كونه مریدا ضرورة كون مفعولاته جميعا حادثا (١) . وإن كان الآمدى نفسه يرى حدوث العالم كله ، ولكنه يقيم على ذلك دليلا مستقلا ولا يكتفى بمجرد صدوره عن الفاعل المختار (٢) .

ولعل فى هذا - مع ما سندكره عن مضمون الكتاب وطبيعة علاقته بأبكار الأفكار وهو أحد الكتب المقطوع بنسبتها إلى الآمدى - ما يؤكد تلك النسبة التى لم تتعرض ، فيما نعلم ، لمن ينفيها أو يشكك فيها .

ويبدو أن الآمدى قد استعار اسم هذا الكتاب من والد الإمام الرازى خطيب الرى المشهور الذى ألف كتابا بهذا العنوان قال عنه السبكي فى طبقاته : « . . . من أنفس كتب أهل السنة وأشدّها تحقيقا - ووصف مؤلفه بأنه - كان فصيح اللسان قوى الجنان فقيها أصوليا متكلما (٣) » ، كما ذكر ابن أبى أصيبعة أنه توفى سنة ٥٥٩ هـ (٤) . والآمدى لا يجد بأسا باستعارة أسماء كتبه عن سبقوه ؛ فهو يتفق تماما مع ابن حزم فى عنوان كتابيهما الكبيرين فى أصول الفقه : « الإحكام فى أصول الأحكام » مما يرجح متابعتة له ، ولعله سلك نفس المسلك فى كتب أخرى . هذا وتوجد كتب متأخرة عن الآمدى تحمل اسم « غاية المرام » فى علم الكلام وفى غيره ، ولكن لا علاقة لها بكتابنا هذا .

علاقة غاية المرام بأبكار الأفكار :

يظهر لكل من يقرأ الكتابين أنهما لمؤلف واحد نظرا لوحدة الروح ، وتشابه الأفكار وطريقة إيرادها فى كل من الكتابين ، ولاتحاد العبارات والأساليب فى مواطن كثيرة ، وقد نهت فى تعليقاتى على « غاية المرام » على بعض هذه المواضع ، ويلمس القارئ بوضوح أن كتابنا هذا

(١) انظر الدرة الفاخرة - مطبوع بمصر مع تأسيس التقديس للرازى - ص ٢٧٧ .

(٢) انظر غاية المرام ل ١١٠ ب وما بعدها .

(٣) انظر غاية المرام : رسالة ماجستير بدار العلوم - القسم الأول ص ٧٧ . (٤) عيون الأنباء ٣٥/٢ .

مختصر للأبكار كما نص مؤلفه في مقدمته : « وأودعته أبكار الأفكار (١) » ، وكما يشير إلى ذلك كلام صاحب « كشف الظنون » الذى أوردناه آنفا ، ولكنى أنبه هنا على مواضع خاصة لها أهميتها ومغزاها :

١ - فمنها كلام الآمدى فى كتابنا هذا عن التسلسل ونقده للأدلة التى أقامها الفلاسفة والمتكلمون على بطلانه (وذلك فى ل ٣ ب وما بعدها) فإننا إذا قارنا ذلك بحديثه عن المسألة نفسها فى « أبكار الأفكار » (اللوحات ١٤٢/١ - ٤٣ ب) وبما نقله ابن تيمية عن الآمدى فى كتابه « الموافقة » الذى سبقته الإشارة إليه (الصفحات ٢٣٨/٢ - ٢٤٠ من طبعة السنة المحمدية بالقاهرة) لم نجد فارقا بين الكتب الثلاثة إلا فى ألفاظ قليلة جدا . مما يؤكد نسبة الكتابين لمؤلف واحد ، فإذا كان الأبكار ؛ لتعدد نسخه بين أيدينا ولشهرته ولما نقلته المصادر المختلفة عنه ، لا يشك فى نسبته إلى الآمدى فإن ذلك ينسحب على غاية المرام أيضاً ، ومن الواضح أن هذا المثال يبين فى الوقت نفسه طبيعة العلاقة بين الكتابين ، ويؤكد ما قاله المؤلف عن غاية المرام : « وأودعته أبكار الأفكار » .

٢ - ومنها الموضع الذى سقطت منه الورقة المفقودة من غاية المرام (وتضم اللوحة ١٢٧ ، ب) فإذا رجعنا إلى ما يقابلها من الأبكار (وهى اللوحة ١٦٢/١ ، ب) لاحظنا وحدة السياق والترتيب بين الكتابين قبل الجزء الساقط وبعده ؛ إذ أن الرجل يناقش فى غاية المرام « اعتراضا للخصوم حول « الإرادة الإلهية » ينقسم إلى قسمين يذكرهما وليكن الورقة الساقطة ضاعت بما تحويه من مناقشة للقسم الأول ، ويلي ذلك مباشرة عرض القسم الثانى والرد عليه ، فإذا انتقلنا إلى « الأبكار » وجدناه يذكر نفس الاعتراض بشقيه مراعى نفس الترتيب بل مع الاتفاق فى أكثر العبارات والجمل . وهذا - مع اطمئناننا للعلاقة بين الكتابين بصفة عامة - هو الذى سوغ لنا تلخيص الأفكار الرئيسية التى أوردها المؤلف فى مناقشة الشق الأول عن « أبكار الأفكار » ، ليتصل سياق الكتاب ، حتى يتيسر لنا العثور على نسخة منه كاملة ، ولكننا احتراما للنص وضعنا ذلك التلخيص بالهامش (٢) .

٣ - ومثال آخر يقطع بما ذكرناه عن العلاقة بين الكتابين وهو أن النصوص التى ترد فى الكتابين تأتى على نسق واحد غالبا ، بل إنه ليتكرر فيها نفس الخطأ فى بعض الأحيان ؛ فمن ذلك إيراد « أبكار الأفكار » للآية الكريمة من سورة النحل (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) على هذا النحو الخاطئ ؛ (إنما أمرنا لشيء . . الخ) وترد الآية على هذا النحو الخاطئ أيضا فى « غاية المرام » (٣) ويبدو أنها التبتت عليه بالآية الكريمة من سورة يس : (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) ، والمهم هنا دلالة ذلك على نسبة الكتابين لمؤلف واحد ينقل

(١) انظر ضمة من كتابنا هذا .

(٢) انظر ص ٦١ ، ٦٢ من كتابنا هذا .

(٣) انظر ص ١١٠ من هذا الكتاب .

ما أثبتته من نصوص في أحد كتابيه — وهو هنا الأبيكار في الأرجح — إلى الآخر دون أن يفتن إلى ما وقع فيه من لبس .

من خصائص غاية المرام :

١ — ولكن غاية المرام ليس مجرد اختصار موجز للأبيكار ، وإن كانت هذه إحدى سماته أو أبرزها كما نبه المؤلف على ذلك في مقدمته : « وأودعته أبيكار الأفكار . . على وجه لا يخرجها زيادة التطويل إلى الملل ولا فرط الاختصار إلى النقص والخلل ، تسهلا على طالبه وتيسيرا على راغبه » .

٢ — فإن الكتاب إلى هذا يحوى آراء لا نكاد نجدها في مؤلفاته الأخرى كما سبق الإلماع إليه في مسألة قدم العالم أو حدوثه ، ومنها نقده التفصيلي للأدلة الكلامية المشهورة على الحدوث كدليلي الجوهر الفرد ، والممكن والواجب ، وقد كان في الأبيكار يتبنى دليل الجوهر الفرد ويدافع عنه كما نقل ابن تيممة ذلك عنه في كتابه « الموافقة » (١) ، مما دعانا إلى ترجيح أن ابن تيممة لم يطلع على غاية المرام كله ، وإلا لما نسب إلى الآمدى الاستدال بالجوهر الفرد ، دون أن ينبه على عدوله عن ذلك كما فعل في مواطن أخرى (٢) ، ومما يدلنا على أن الآمدى إنما ألفه بعد نضجه الكامل ومراجعته الدقيقة لمسائل علم الكلام ما يقول عن نفسه : « فلم تبق غمة إلا ورفعتها ولا ظلمة إلا وقشعتها ، حتى تمهد سراحه واتسع براحه (٣) . » مما دعاه إلى « تأليف هذا الكتاب .. منها على مواضع مواقع زلل المحققين ، رافعا بأطراف أستار عورات المبطلين » (٤) .

٣ — ومما يؤكد ذلك أن الآمدى في كتابه غاية المرام يختلف بوضوح من الناحية المنهجية عما كان عليه في كتابه أبيكار الأفكار ، فبينما كان يقبل في هذا الأخير الاستدال بالدليل السمعي في المسائل الكلامية التي لا تتوقف عليها صحة النبوة سواء كانت من الإلهيات أو غيرها كالنبوات والسمعيات إذا بنا نجده في غاية المرام لا يقبل الدليل السمعي إلا في المسائل السمعية المتعلقة بالبعث وما يتصل به ، أما المسائل الإلهية فإنه يتمسك فيها بالدليل العقلي وحده ولو لم تتوقف عليها صحة النبوة وذلك كاثبات الوحدانية وإمكان رؤية الله تعالى ، متأثرا في هذا ببعض شيوخ المعتزلة والمتأخرين من أصحابه الأشاعرة ، وقد نهت على ذلك في مواضعه من غاية المرام (٥) .

٤ — ومما يبدو لقارئ هذا الكتاب أيضا حرص مؤلفه — إلى حد الإسراف أحيانا — على

(١) انظر المرافقة لابن تيممة ٢/٢٣١ ، والمطلب الثاني من القانون الخامس من كتابنا هذا .

(٢) انظر غاية المرام — تحقيق ودراسة بمكتبة كلية دار العلوم ص ٧٦ ، ٧٧ ، ٣٢٣ وما بعدها .

(٣) غاية المرام ل ٢ ب .

(٤) غاية المرام ل ١٣ .

(٥) يحسن مراجعة هذه المسألة في غاية المرام — تحقيق ودراسة — الفصل الرابع من الباب الأول .

استخدام الأساليب والقواعد المنطقية ، كما نهت عليه في تعليقاتي (انظر ص ٥٣) وقد تابع الآمدى الرازى والغزالي في خلطهما الكلام بالمنطق ، وهى محاولة — فيما يبدو — راجعة إلى تاريخ أسبق من ذلك بكثير ، كما أشرت إليه في غير هذا المقام (١) .

٥ — وبالرغم من ذلك فإن الآمدى يناقش الفلاسفة بدقة ووضوح في كل ما يراه معارضا لحقائق الدين ، أو غير معارض ولكنه فرض تخميني لم يقيموا عليه دليلا من العقل يوجب قبوله ، ولئن كان الأبيكار يتفق معه في هذه الصفة إلا أنه هنا يحرص على المقابلة بين وجهتي النظر الفلسفية والإسلامية قائلا مثلا : « هذا على رأى الفيلسوف . . اما على رأى الإسلامى » أو هذا على القانون الفلسفى ، أما على القانون الإسلامى (٢) ونحو ذلك من العبارات التى تدل على وعيه التام لخطر التورط فى الميتافيزيقا اليونانية وغيرها رغم أخذه بالمنطق الأرسطى . وإن كان هذا لم يمنعه من أخذ بعض الأفكار الجزئية المقنعة من ناحية العقل الغير المتعارضة مع الشرع كما لا حظناه فى تفسيره لوجود الشر فى العالم مثلا (٣) :

هذه ملامح عامة . أما عرض المباحث التى يتضمنها الكتاب فلا نود أن نثقل به هذه المقدمة ، كما أنا نؤثر أن نترك الآمدى يتحدث بنفسه عن أفكاره ، على أن العرض السريع كثيرا ما يخل بالأفكار فى دقتها وتكاملها ، وربما استغنى عنه القارئ بفهرس تفصيلي لمحتويات الكتاب ، ومن ناحية أخرى فإننا قد قمنا بمحاولة لعرض أفكار الآمدى وبحوثه الكلامية اعتمادا على « غاية المرام » وغيره من مؤلفاته فى الدراسة التى أشرنا إليها ، ونأمل أن تصل إلى أيدي القراء فى القريب إن شاء الله ؛ لتتضح صورة الآمدى المتكلم ومكانته بين المفكرين المسلمين :

(١) انظر المرجع السابق ص ١٣٣ وما بعدها .

(٢) انظر ص ٩ ، ٨٨ من هذا الكتاب .

(٣) انظر ص ٦٥ من هذا الكتاب .

ثالثا - وصف الأصل ، وبيان المنهج الذى اتبع فى تحقيقه

والآن يجدر بى أن أقوم بوصف المخطوطة الوحيدة ، أو المصورة ، التى اتخذتها أصلا اعتمدت عليه فى تحقيق الكتاب ؛ لتعذر الاهتداء إلى نسخ أخرى له بعد الرجوع إلى الفهارس والمصادر المختلفة المتاحة هنا فى مصر عن المخطوطات وأماكن وجودها ، والاستعانة ببعض الخبراء فى هذا الشأن . ثم ببيان الطريقة التى اتبعتها فى هذا التحقيق :

(أ) وصف النسخة الأصلية

توجد هذه النسخة بمعهد المخطوطات - بجامعة الدول العربية بالقاهرة تحت رقم ١٧٤ علم التوحيد ، وهى مصورة عن نسخة خطية موجودة فى مكتبة « شهيد على » باستانبول تحت رقم ١٩٦٤ . وتذكر بيانات المعهد أنها كتبت بخط « تعليق » خال من الإعجام أحيانا ، وأنها تقع فى ١٥١ ورقة ، حجم كل منها ١٠ × ١٥ سم تم تورق قطعة من مقدمة الكتاب .

وقد أمكن طبع صورة من النسخة المحفوظة بالمعهد المذكور لحساب مكتبة كلية دار العلوم وهى الصورة التى اتخذتها أساسا لعملى فى التحقيق ، وهذا وصفها :

تبلغ عدد لوحاتها ١٤٦ لوحة تحتوى كل منها على صفحتين « أ » ، « ب » وفى كل صفحة ١٩ سطرا إلا قليلا من الصفحات فتحتوى على ١٨ سطرا فقط مثل ١٢٠ ب ، ١٢١ ، ١٤٦ ب .

وفى اللوحة الأولى يوجد اسم الكتاب ثم اسم المؤلف تتبعه صيغة من الدعاء تدل على أنه مازال على قيد الحياة عند كتابتها : « ثبت الله سعاده ، وصان عن الغير مهجته » يلى ذلك قائمة أو فهرس لموضوعات الكتاب مصحوبة أحيانا بأرقام الصفحات ، غير أن هذه الأرقام لا تنطبق تماما على الترقيم الموجود فى داخل الكتاب ، ويلاحظ أيضا على هذا الفهرس إهماله القانونيين الأخيرين الخاصين بالنبوات والإمامة ، كما أن بياناته عن محتويات كل قانون غير دقيقة كما فى القانونين الثانى والخامس ، ويوجد فى نفس اللوحة كلمات تعذرت قراءتها لانمحائها وقد سجلت فى هامش ص ١ من هذا الكتاب ما تبين لى منها ، كما يوجد أيضا خاتم الوقف على مدرسة الشهيد على باشا رحمه الله ، ويجواره رقم الكتاب بها (١٦٩٤) .

وفى اللوحة الثانية اءب واللوحة رقم ١٣ توجد «خطبة المؤلف» أو مقدمة الكتاب حيث يشير إلى ظروف تأليفه وتسميته وأهميته وكونه متضمنا «لأبكار الأفكار» مع مراعاة الإيجاز غير المخل، وأنه قسمه إلى ثمانية قوانين ضمنها «عمدة مسائل قواعد الدين» .

ثم تتابع «قوانين» الكتاب أو أبوابه بعد ذلك حتى لوحة ١٤٦ ب حيث توجد خاتمة الكتاب التي ينبه فيها ثانية على أهميته الخاصة ؛ إذ فيه «غنية للمبتدئين وشفاء للمنتهين» ، ثم يدعو بدعاء رقيق فيه ألفاظ من فاتحة كتاب «الإرشاد» لإمام الحرمين الجويني ، يلي ذلك دعاء من الناسخ وبيانات عن النسخ تدل على أنه تم نسخه في المدرسة العادلية بالاسكندرية في الخامس عشر من شهر رجب سنة ثلاث وستمائة للهجرة ، أى قبل وفاة المؤلف بنحو ثلاثين عاما ، الأمر الذي يزيد من قيمة هذه النسخة (١) ولكن الذي يؤسف له أن الناسخ لم يكتب اسمه ولم نعرف عنه شيئا .

أما اللوحة الأخيرة من هذه النسخة ففيها بضعة أسطر يبدو أنها لعدة أبيات من الشعر تصعب قراءتها جدا وقد سجلت ما تبين لى من كلماتها فى هامش الصفحة الأخيرة من هذا الكتاب . كما يوجد على نفس اللوحة خاتم الوقف على «مدرسة الشهيد على باشا رحمه الله» الذى أمر ألا يخرج الكتاب من خزائنه .

وقد كتبت النسخة بخط «التعليق» كما تقول بطاقة معهد المخطوطات، وهو خط يبدو وسطا بين خط النسخ والخط المعروف «بالفارسي» يعتمد الكاتب فيه إلى وصل أجزاء الكلمة الواحدة حتى لو تخللتها ألفات مثلا ، بل ربما وصل بين الكلمات المتجاورة ، كما يهمل الإعجام فى أكثر الأحيان ، ويسهل الهمز دائما فيحذفها فى آخر الكلمة ويقبلها فى وسطها واوا أو ألفا أو ياء ولم يحقق الهمز - فى غير أوائل الكلمات - إلا فى مواضع قليلة جدا ، كما فى لوحة ١٤٦ ب مثلا .

وتدل هوامش النسخة على أنها روجعت وصححت بعد نسخها ، ويضيف المصحح بالهامش بعض الكلمات التى سقطت من المتن مع علامة التصحيح كما فى لوحة ٢ب ، ١٣٩ ، ١٠٠ ب

(١) وإن كان من الممكن أن يقرأ تاريخ النسخ على هذا النحو : سنة ثلاثين وستمائة ، كما أشرت فى هامش ص ٣٧٢ وهذا يقوى ما أسلفته عن العلاقة بين الكتابين وكلا التاريخين سابق على وفاة الأمدى .

و ١١٦ ب مثلاً ، وقد يغير ما في الأصل ويضرب عليه بخط أو بحرف الزيادة « ز » ويذكر الصواب في الهامش كما في اللوحات ١٠٥ ب ، ١٠٩ ب ، ١٢٢ ب .

غير أني لاحظت سقوط لوحة كاملة من هذه النسخة ، وأصلها المحفوظ في معهد المخطوطات وهي اللوحة رقم ٢٧ أ ، ب ، ولا أدري إذا كانت موجودة بالأصل الخطى المحفوظ في « شهيد على » أم لا ، وقد حاولت التغلب على هذه الصعوبة بتلخيص الفكرة التي رجحت أنها بهذه اللوحة المفقودة عن كتاب « الأبكار » لما تأكد لدى من قوة العلاقة بين الكتابين وتشابههما في الفكرة بل في العبارات إلى حد كبير ، كما أشرت في تعليقي على عدة مواضع من « غاية المرام » ، وقد أسعفت وحدة السياق وتقارب العبارات في هذا الموضوع بصفة خاصة على هذا التلخيص كما يتبين في ص ٦١ ، ٦٢ من كتابنا هذا .

وفي موضع لاحق لذلك نلاحظ ما قد يوهم سقوط لوحات أخرى من الأصل نظراً لاضطراب الترتيب بعد لوحة ٥٠ ب ، غير أن سياق الكلام فيها ومقارنته بالأبكار تدل على عدم سقوط شيء من هذه المواضع انظر ص ٩٢ ، ٩٤ ، من هذا الكتاب .

وقد لاحظت أحياناً سقوط بعض الكلمات أو الجمل ، وهي ضرورية لصحة الكلام فزدتها بين القوسين علامة الزيادة ونهت على ذلك بالهامش دائماً ، وأكبر سقط من هذا النوع ما يبلغ سطراً كاملاً كما في ص ١٢٥ من كتابنا هذا المقابلة للوحة ٥٥ أ من الأصل غير أني كنت أعتمد في الزيادة غالباً على « الأبكار » وكتب المؤلف الأخرى ، أو الكتب التي يناقشها أو ينقل عنها أو تتصل بموضوع بحثه ، وقلما اعتمدت على ما يهدي إياه فهم النص فقط .

(ب) طريقة التحقيق :

بدأت بقراءة الأصل ونسخه في صبر وأناة ، وقد استغرق ذلك وقتاً ليس بالقصير نظراً لصعوبة الخط وردائه ، مراعيًا في « عملية النقل » ما يلي :

(أ) أن أنص على بداية كل لوحة من الأصل ورقها مع الرمز لصفحتها الأولى بالحرف الأولى والثانية بالحرف ب .

(ب) أن ألزم قواعد « الإملاء » المعاصرة بصرف النظر عما في الأصل مشيراً إلى التفاوت أحياناً :

(ج) أن أضع الزيادات بين حاصرتين مع النص بالهامش على زيادتها ، وكذا الكلمات الغامضة بالأصل والتي أثبتتها اجتهداً .

(د) ألا أتصرف في الأصل بأية إضافات أو تغييرات غير ضرورية ؛ ولذا فقد التزمت تقسيم المؤلف لكتابه والعناوين التي وضعها لتلك الأقسام ، ولم أضف أية عناوين من عندي ، إلا إذا كان المؤلف قد وعد بها أو اقتضاها تقسيمه هو لمحتويات « القوانين » ؛ كما في ص ٢٧ من كتابنا هذا المقابلة للوحة ١٠ أ من الأصل وكما في الصفحة المقابلة للوحة ١٠٠ ب من الأصل وكما في الصفحة المقابلة للوحة ١٠٦ من الأصل ، أو استلزمها طريقة لإخراج الكتاب وطبعه ، وقد جعلتها بين حاصرتين علامة الزيادة .

(هـ) أن أصحح الأخطاء النحوية الكثيرة في الأصل مع عدم الإشارة إليها اللهم إلا نماذج قليلة في أوائل الكتاب .

(و) ألا أثبت في الصلب إلا الصحيح ، وأن أسجل ما يبدو لي من الأصل مخالفا للصواب بالهامش .

(ز) أن أهتم بعلامات الترقيم وتقسيم الفقرات حتى يعين ذلك القارئ على فهم مراد المؤلف : هذا من ناحية « النقل » أما من ناحية توثيق النص والتعليق عليه ، فقد اتبعت الأسس الآتية :

(أ) المقارنة التفصيلية الدائسة بين « أبكار الأفكار » و « غاية المرام » مع الإشارة إلى ما قد يكون من فرق أحيانا ، والاستعانة في ذلك أيضا بمؤلفات الآمدي الأخرى ، وقد دعاني إلى ذلك سبب منهجي عام من حيث إن فكر كل مفكر يمثل وحدة واحدة رغم ما قد تضمه في إطارها من تطور ، وسبب خاص وهو أن الأصل الذي أعتمدته نسخة وحيدة ، ففي تردد الأفكار التي يحويها في أكثر من كتاب لنفس المؤلف زيادة طمأنينة لمدى صحة النص ووثاقته .

(ب) العناية بتخريج النصوص المختلفة التي يضمها الكتاب : فمن ذلك « الآيات القرآنية » وقد حرصت على أن أنص دائما على اسم السورة ورقم الآية فيها ، مع إثبات نصها طبقاً لما في المصحف الشريف نظراً لما في الأصل من أخطاء في نصوص الآيات في بعض الأحيان . وقد نهيت على ذلك في مواضعه .

ومنها الأحاديث النبوية التي يرويها المؤلف بالمعنى غالباً دون أن يذكر راوياً أو مرجعاً ، وقد عانيت بتخريجها بقدر ما تيسر لي من كتب السنة : ومنها الحكم وأقوال السلف التي استشهد بها المؤلف في بعض المواضع وقد نسبتها إلى أصحابها مستعيناً بالمراجع المناسبة .

ومنها أبيات الشعر التي استشهد بها المؤلف في بعض المسائل ، وقد استعنت في ذلك بدواوين الشعراء وبعض المختصين ، ومع هذا فقد استعصى على نسبة بعض هذه الأبيات إلى قائلها :

(ج) الاهتمام « بالأمثلة » التي تساق تطبيقاً لحجة أو تمثيلاً لقاعدة أو تقريباً لفكرة ؛ كمثال « الدراهم » مثلاً في إبطال التسلسل ص ١٣ لوحة ٥ ب و ك مثال « المرأة » في إثبات جواز الرؤية ص ١٦٨ لوحة ٦٧ ب ونحوهما ، وبيان من استخدمها قبل المؤلف ، وفي رأيه أن هذا لون من الدراسة يمكن أن يعطينا شواهد موضوعية على مظاهر التأثير والتأثير بين المفكرين من متكلمين وغيرهم .

(د) الإحالة إلى المراجع المختلفة التي تدرس نفس المسألة سواء من مؤلفات الآمدي نفسه أو من مصنفات الرجال الذين يناقش أفكارهم أو غير ذلك ، مع العناية غالباً بإبراز وجهات نظر متباينة حول الموضوع الواحد تأييداً ونقداً ومن مدارس مختلفة : كلامية وفلسفية وسلفية وصوفية :

(هـ) وما التزمت به أيضاً أن أعين أولئك الجاهولين الذين يعينهم المؤلف بمثل قوله : قال بعض الأصحاب ، أو بعض الخصوم ، أو قيل ، أو نحو ذلك : ولم أهمل من ذلك إلا القليل جداً الذي استعصى على بيانه : وفي هذا الصدد أذكر أن نحواً من سبعين في المائة من قول المؤلف « بعض الأصحاب » يقصد به أبا الفتح الشهرستاني - المفكر الأشعري المتوفى سنة ٥٤٨ هـ - وقد نصبت على ذلك تفصيلاً لا رغبة في التكرار ولكن لأبين موضع النص الذي يشير إليه الآمدي من كتب الشهرستاني :

(و) أن أهمّ بتين مصادر الآراء ومنابعها ؛ فلا أنسب الرأي إلى أحد قائله ؛ بل أتنبع مصادره محاولاً التعرف على أسبق القائلين به جهد الطاقة :

(ز) أن أقارن دائماً ما يقوله المؤلف عن المعتزلة بما يقوله المعتزلة أنفسهم ، حتى أتخلص من العيب الذي سيطر حيناً على الدراسات الكلامية بأخذ أفكار القوم من أقوال خصومهم وناقديهم ، وقد اعتمدت في ذلك بجِد وصبر على موسوعة القاضي عبد الجبار بن أحمد الحافلة « المغنى في أبواب التوحيد والعدل » وكتابة الآخر « شرح الأصول الخمسة » مع « الانتصار » لأبي الحسين الحياط و « المعتمد » لأبي الحسين البصري ؟

(ح) أن أعرف في إيجاز بالأعلام التي وردت - نادراً - في الكتاب مع الإحالة على مصادر تراجعهم في كتب الرجال والطبقات :

(ط) أن أُلحق بالكتاب فهرس تفصيلية تعين القارئ والباحث على الافادة من محتوياته .

وبعد : فإن مهمة التحقيق ليست سهلة ، وقد حاولت جهدى أن أنجزها على نحو علمى جاد يليق بدراسة جامعية ، وإني لمن أسعد الناس أن يخرج إلى النور هذا النص الهام لمفكر جليل كالآمدى؛ لما سيلقيه من ضوء جديد على الفكر الفلسفى الإسلامى بعامة ، وتطور علم الكلام بصفة خاصة .

(والحمد لله أولا وآخرا)

حسن محمود عبد اللطيف

غاية المرام في علم الكلام

لسيف الدين الأمدى

٥٥١ ٦٣١ هجرية

غاية المرام في علم الكلام

تأليف الشيخ الفقيه الإمام العالم سيف المناظرين ولسان المتكلمين أبي الحسن على بن أبي على الآمدي ، ثبت الله سعاده ، وصان عن الغير مهجته .

القانون الأول : في إثبات الواجب بذاته .

القانون الثاني : في إثبات الصفات - فيه قاعدتان :

الأولى : في النظر في الصفات النفسية .

الثانية : في إثباتها - مطلب في إثبات صفة الإرادة .

» » » العلم .

» » » القدرة .

» » » الكلام .

» » » الإدراكات .

القانون الثالث : في وحدانية الباري .

القانون الرابع : في إبطال التشبيه وما يجوز عليه - تعالى - وما لا يجوز .

القانون الخامس : في أفعال واجب الوجود - فيه مطلبان :

مطلب نفي الغرض

مطلب في حدث ... وقطع تسلسل الكائنات

القانون السادس : في المعاد^(١) .

(١) هذه هي الصفحة الأولى من المخطوطة كما وردت بالأصل ، وفيها كلمات قليلة أخرى تعذرت قراءتها ، وفي الركن الأعلى من اليمين توجد كلمات أمكن أن أتئين منها « . . . الشافعي غفر الله له » وإلى جوار ذلك ختم الوقف لمكتبة « الشهيد عل » .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى زلزل بما أظهر من صنعته أقدام الجاحدين ، واستزل^(١) بما أبان من حكمته ثبت المبطلين ، وأقوى قواعد الإلحاد بما أبدى من الآى والبراهين ، واصطفى لصفوته من عباده عصابة الموحدين^(٢) ، ووثقهم من أسبابه بعروته الوثقى ، وحبله المتين ، فلم يزلوا للحق ناظرين وبه ظاهرين ، ولله ولرسوله ناصرين ، وللباطل وأهله داعمين ، إلى أن فجر فجر الإيمان وأشرق ضوؤه للعالمين ، وخسف قمر البهتان ، وأضحى كوكبه من الآفلين ، ذلك صنع الذى أتقن كل شئ (ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين)^(٣) .

فنحمده على ما أولى من مننه ، وأسبغ من جزيل نعمه ، حمداً تكل عن حصره السنة الحاصرين ، ونشهد ألا إله إلا الله ، وحده لا شريك له ، شهادة مبنية لقائلها جنة الفوز والعقبى فى يوم الدين . ونشهد أن محمداً عبده ورسوله ، أرسله إلى الكافة أجمعين ، فأوضح بنوره سبل السالكين ، وشاد بهدايته أركان الدين ، صلى الله عليه وعلى آله أجمعين . وبعد :

فإني لما تحققت أن العمر يتقاصر عن نيل المقاصد والنهايات ، ويضيق عن تحصيل المطالب والغايات ، وتنبتر ببتره أسباب الأمنيات ، وتُفْلُ بفله غر الهمم والعزمات ، مع استيلاء الفترة ، واستحكام الغفلة ، وركون النفس إلى الأمل ، واستنادها إلى الفشل^(٤) ، علمت^(٥) أنه لا سبيل إلى ذروة ذراها ، ولا وصول إلى أقصاها ، ولا مطمع فى منتهاها ، فكان اللائق بالبحث والفحص عن الأهم فالأهم ، والنظر فى تحصيل ما الفائدة فى تحصيله أعم ،

(١) فى القاموس المحيط « زلت تزل : زلقت فى طين أو منطق ، وأزله : غيره واستزله » . وفى اللسان : « شئٌ ثبت .. ورجل ثبت أى ثابت القلب » .

(٢) هذا الوصف فى مقدمة « الاقتصاد » للغزالي ، غير أنه هناك للأشاعة والامدى قصد به هنا الصحابة أو الأمة جميعاً .

(٣) الآية ٤٥ من سورة الأعراف .

(٤) نجد نفس الفكرة ، وقريباً من هذه العبارة . فى مقدمة الأبيكار ٢/١ أ .

(٥) فى الأصل « فعلمت » .

وَأَهْمُ المطالب وأَسْنَى المراتب من الأمور العملية والعلمية ما كان محصلاً للسعادة الأبدية ،
 ب/٢ وكَمَالاً للنفس / الناطقة الإنسانية ، وهو اطلاعها^(١) على المعلومات ، وإحاطتها
 بالمعقولات . ولما كانت المطلوبات متعددة والمعلومات متكثرة ، وكل منها فهو عارض
 لموضوع علم يستفاد منه ، وتستنبط معرفته عنه ، كان الواجب الجزم ، واللازم الحتم ،
 على كل ذى عزم ، البداية بتقديم النظر في الأشرف الأجل ، والأسنى منها في المرتبة
 والمحل .

وأشرف العلوم إنما هو العلم الملقب بعلم الكلام ، الباحث عن ذات واجب الوجود وصفاته ،
 وأفعاله ومتعلقاته ؛ إذ شرف كل علم إنما هو تابع لشرف موضوعه الباحث عن أحواله
 المعارضة لذاته ، ولا محالة أن شرف موضوع هذا العلم يزيد على شرف كل^(٢) موضوع
 ويتقاصر عن حلول ذراه كل موجود مصنوع ؛ إذ هو مبدأ الكائنات ، ومنشأ الحادثات ،
 وهو بذاته مستغن عن الحقائق والذوات ، مبرأ في وجوده عن الاحتياج إلى العلل والمعقولات.
 كيف والعلم به أصل الشرائع والديانات ، ومرجع التواميس الدينية ، ومستند صلاح
 نظام المخلوقات^(٣) .

فلا جرم سرحت عنان النظر ، وأطلقت جواد الفكر ، في مسارح ساحاته ومطارح
 غاياته ، وطرقت أبكار أسرارهِ ، ووقفت منه على أغواره ، فلم تبق غمة إلا ورفعتها ولا ظلمة
 إلا وقشعتها ، حتى تمهد سراحه واتسع براحه ، فكنت بصدد جنى ثمراته ، والتلذذ بحلواته^(٤)

(١) فكرة تكميل النفس بالاطلاع على المعقولات والمعلومات تتردد في كتبه الأخرى انظر مقدمة الأبكار ٢/١ أ
 ومقدمة « كشف التوهمات » لوحة ١ أ ، وانظر أيضاً ل ١١٢ ، ب من كتابنا هذا ول ٢٠٧/٢ من الأبكار حيث
 يعرض المؤلف لخلود النفس وسعادتها وشقاوتها عند الفلاسفة .

وفكرة التكلل بالمعقولات لها معنى خاص يرتبط « بالهجة أو السعادة » عند المدرسة المشائية ، انظر :

د. إبراهيم مدكور « في الفلسفة الإسلامية » ص ٤٣ ، ٤٤ .

(٢) عن تحديده لموضوع علم الكلام قارن بالأبكار ١/٢ ، والاقتصاد ص ٥ .

(٣) قارن امتداحه لعلم الكلام بما في الأبكار ١/٢ ، وقابله بنقد علم الكلام : عند الغزالي في المنقذ - ت د عبد الحليم
 محمود - ١٣٢ - ١٣٧ ، الجامع العوام - ضمن مجموعة القصور العوالي - ٢٦٥ والاقتصاد ٩ ، ١٠ - وابن تيمية : نقض
 المنطق ٢٢ - ٢٨ ، الموافقة ١٠/١ - ٢٠ ، ١١٢/٢ ، ١١٣ وابن عربي : الفتوحات ١/٣٤ ، ٣٢٠ ، ٢٨١/٢ ، ٣٣٦ .

(٤) قارن بالأبكار ١/٢ ، ب .

ولم أزل على ذلك برهة من الزمان ، مجانباً للإخوان ، إلى أن سألني من تعينت على إجابته ، وتحتمت على تليته ، أن أجمع له مشكلات دُرِّره ، وأبين مُغمَّصات غرره ، وأبوح بمطلقات فوائده ، وأكشف عن أسرار فرائده .

فاستخرت الله - تعالى - في إسعافه بطلبه ، واستعنته في - قضاء آربه ، فشرعت في ١ / ٣ تأليف هذا الكتاب ، وترتيب هذا العجاف ، وأودعته أبكار الأفكار^(١) ، وضمنته غوامض الأسرار ، منبها على مواضع مواقع زلل المحققين ، رافعا بأطراف أستار عورات المبطلين ، كاشفا لظلمات تهويلات الملحددين ، كالمعتزلة^(٢) وغيرهم من طوائف الإلهيين ، على وجه لا يخرجهم زيادة التطويل إلى الملل ، ولا فرط الاختصار إلى النقص والخلل^(٣) تسهيلا على طالبيه ، وتيسيرا على راغبيه ، وسميته :

غاية المرام في علم الكلام

وقد جعلته مشتملا على ثمانية قوانين^(٤) وضمنتها عدة مسائل قواعد الدين ، وهو المسئول أن يعصمنا فيما نحاوله من كل خلل وزلل ، وأن يوفقنا لكل صواب من قول وعمل ؛ إنه على ما يشاء قدير ، وبإجابة الدعاء جدير .

(١) قارن بالأبكار ١ / ٢ ، وانظر العلاقة بين الكتابين في المقدمة .

(٢) في وصف المعتزلة بالإلحاد محامل ظاهر ينبغي التنزه عنه وقع فيه الآمدي - كبعض رجال أهل السنة - في مواقف قليلة (انظر مثلا اتهامهم بأنكار بعض أحوال القيامة كالصراط والميزان ، وتعليقنا على ذلك في ص ٢٨٢) ، وإن كنا نجد في مواقف أخرى يعمد إلى إنصافهم (انظر مثلا اللوحات ٢٠ ب ، ٢١ أ ، ب) . وهو يرى أن مواطن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة ليست من أصول الدين التي يكفر المرء باعتقاده خلاف الحق فيها بل هي أمور فرعية أخطأهم الحق فيها دون أن يفضي ذلك إلى كفر أو إلحاد . انظر الأبكار ٢ / ٢٤٣ ب .

(٣) نفس العبارة في مقدمة الأبكار ، وقريب منها في مقدمة كشف التمهيدات ا ب .

(٤) جعل المؤلف كتابه « غاية المرام » ثمانية قوانين ، « والأبكار » ثمانية قواعد وهما بمعنى واحد ، وهو قريب من صنيع الشهرستاني في « نهاية الأقدام » حيث احتوى تسع عشرة قاعدة ، والبغدادى الذى بنى كتابه « أصول الدين » على خمسة عشر أصلا .

الْفَانُزُ الْأَوَّلُ

فِي إِثْبَاتِ الْوَاجِبِ بِذَاتِهِ

[طريق إثبات الواجب] (*)

ذهب المحققون من الإسلاميين^(١)، وغيرهم من أهل الشرائع الماضين ، وطوائف الإلهيين ، إلى القول بوجوب وجود موجود وجوده له لذاته ، غير مفتقر إلى ما يسند وجوده إليه ، وكل ما سواه فوجوده متوقف في إبداعه عليه ، ولم يخالفهم في ذلك إلا سواد لا يعرفون ، وطوائف مجهولون^(٢) ، فلا بد من الفحص عن مطلع نظر الفريقين والكشف عن منتهى أقدام الطائفتين ، ليحقيق الحق ويبطل الباطل ولو كره المشركون .

ومبدأ النظر ومجال الفكر ينشأ من الحوادث الموجودة بعد العدم^(٣) ، فإن وجودها إما أن يكون لها لذاتها أو لغيرها : لا جائز أن يكون لها لذاتها وإلا لما كانت معدومة ، وإن كان لغيرها فالكلام في ذلك الغير كالكلام فيها ، وإذ ذاك فإما أن يقف الأمر على موجود هو مبدأ الكائنات ومنشأ الحادثات ، أو يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، فإن قيل بالتسلسل [فهو]^(٤) / ممتنع .

٣ / ٥

أما على الرأي الفلسفي فلأننا إذا فرضنا ممكنات لا نهاية لأعدادها يستند بعضها إلى بعض في وجودها ، وفرضنا بالتوهم نقصان عشرة منها مثلاً فإما أن يكون عددها مع فرض النقصان مساوياً لعددها قبله أو أنقص أو أزيد ، لا جائز أن يكون مساوياً ، إذ الناقص لا يساوي الزائد ، فإن قيل إنه أزيد فهو أيضاً ظاهر الإحالة ، وإن قيل إنها أنقص فأحدهما

(*) زيادة ليست بالأصل .

(١) تردد هذه الكلمة في مواضع من هذا الكتاب (ل ٧٩ ب ، ١٠٤ ب ، ١١٥ ب و ١١٦ ا) كما نجد في الأبيكار ٤١/١ ب وفي منتهى السؤل قسم ٣ ص ٦٠ وترد أيضاً عند الجويني في الشامل ص ٤٩/١ ، ١٠٤ ، ١١٤ ، ١١٥ مراداً بها كافة المفكرين المسلمين إزاء مخالفيهم .

(٢) عين الآندى في الأبيكار ٤١/١ ب بعض هذه الطوائف إذ قال : « خلافا لطائفة شاذة من الباطنية » . وهو يتفق مع هذا مع الشهرستاني « نهاية الأقدام » ١٢٨ - وللتحقق ما ينسبانه إلى الباطنية انظر (كتاب الرياض) للكرمانى ص ١٤ ، ٣٥ ، ١١٧ .

(٣) قارنه بآبن سينا في الإشارات ٤٧/٣ - ٨٢ وانظر ما سيأتى في ل ١٥ ب ، ل ١٠٣ ، والأبيكار ٤١/١ ب

(٤) هذه الكلمة محوطة بالأصل زدتها اعتماداً على الأبيكار ٤١/١ ب .

لا محالة أزيد من الآخر بأمّرتناه^(١) ، وما زاد على المتناهي بأمّرتناه فهو متناه ؛ إذ لا بد أن يكون للزيادة نسبة إلى النامي بجهة ما من جهات النسب على نحو زيادة المتناهي على المتناهي ، ومحال أن يحصل بين ما ليسا متناهيين النسبة الواقعة بين المتناهيين . . لكن هذا^(٢) مما لا يستقيم على موجب عقائدهم وتحقيق قواعدهم ؛ حيث قضوا بأن كل ماله الترتيب الوضعي ، كالأبعاد والامتدادات ، أو ترتيب طبيعي ، وآحاده موجودة معا ، كالعلل والمعلولات ، فالقول بأن لانهاية له مستحيل ، وأما ماسوى ذلك فالقول بأن لانهاية له غير مستحيل ، وسواء كانت آحاده موجودة معا كالنفوس بعد مفارقة الأبدان والدوات ، أو هي على التعاقب والتجدد كالحركات ، فإن ما ذكره - وإن استمر لهم فيما قضوا عليه بالنهاية - فهو لازم لهم فيما قضوا عليه بأن لانهاية ، وإذ ذاك فلا يجدون عن الخلاص من فساد أحد الاعتقاديّين سبيلا . إما في صورة الإلزام ، أو فيما ذكره في معرض الدلالة والبرهان .

و [ليس] لما^(٣) ذكره الفيلسوف المتأخر من جهة الفرق بين القسمين قدح في الغرض وهو قوله : إن ما لا ترتب له وضعاً ولا آحاده موجودة معا ، وإن كان ترتبه طبعاً ، لا سبيل إلى فرض جواز قبوله الانطباق وفرض الزيادة والنقصان ، بخلاف نقيضه ؛ إذ المُنْهَصِّل يعلم أن الاعتماد على هذا الخيال في تنامي ذوات الأوضاع / وفيما له الترتيب الطبيعي وآحاده موجودة معا ، ليس إلا من جهة إفصائه إلى وقوع الزيادة والنقصان بين ما ليسا بمتناهيين ، وذلك إنما يمكن بفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطة ما من البعد

(١) قارنه بالكندي في استدلاله على حدوث العالم وتناسخ جرمنا وزماننا « في الفلسفة الأولى ص ٩٢ - ٩٤ » والكندي وفلسفته ص ٢٨-٣١ ، ٧٠ وما بعدها وانظر الأبيكار ٤١ ص حيث يعرض أدلة بطلان التسلسل ، والتعليق في الصفحة التالية بشأن مسألة التناهي ، وقد نقل ابن تيمية نقد الآمدى لهذا الاستدلال في الموافقة ٢٣٨/٢ - ٢٤٠ .

(٢) حيث أجازوا التسلسل في بعض الأمور ، انظر الأبيكار ٤٢/١ أو نهاية الأقدام ٢٤ ، والنجاة ص ١٢٤ - ١٢٧ ، ٢٥٢ - ٢٥٥ .

(٣) كلمة ليس محوطة بالأصل ، زدتها اعتماداً على الأبيكار ٤٢/١ ، والمقصود بالفيلسوف المتأخر هنا ابن سينا ، نبه على ذلك ابن رشد في (تهاوت التهاوت) ط دار المعارف سنة ١٩٦٤ - ٨٩/١ وسبق الآمدى في نقد فكرة ابن سينا التي تجدها في « الإشارات » ١٦٢/١ ، والنجاة ١٢٤ - ١٢٧ .

أما عن أصول فكرة التناهي فيرجع إلى : ١ (الأصول الأفلاطونية) - د. النشار ٢٣٢ - ٢٤٠ - ٢٤١ .
وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين - مشكلة الوجود د/ الألوسى ٢٨ ، ٢٩ ، ١٤٢ ، ١٤٣ .

المفروض أو وحدة ما من العدد المفروض . وعند ذلك ، فلا يخفى إمكان فرض الوقوف على جملة من أعداد الحركات أو النفوس الإنسانية المفارقة لأبدانها، وجواز الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها ، أو فرض نقصان جملة منها، وإذ ذاك فالحدود المستعملة في القياس في محل الاستدلال هي بعينها مستعملة في محل الإلزام ، مع اتحاد الصورة القياسية من غير فرق . ثم إن فرض وقوع الزيادة والنقصان في محل النزاع، وإن كان جائزا ومع جوازه واقعا ، فهو إنما يوجب النهاية في كل واحد من العددين أن لو كانت الزيادة المتناهية ، التي فضل بها أحد العددين على الآخر، لها نسبة إلى كل واحد منهما نسبتها إلى ما هو متناه، والخصم وإن سلم قبول المتناهي لنسبة ما هو المتناهي إليه فقد لا يسلم قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي إليه ، ولا محالة أن بيان ذلك مما لا سبيل إليه . كيف وأنه منتقض على الرأيين جميعا؛ فإنه ليس كل جملتين وقعت بينهما الزيادة بأمر متناه يكونان متناهيين^(١)؛ فإن عقود الحساب مثلا لا نهاية لأعدادها وإن كانت الأوائل أكثر من الثواني ، والثواني أكثر من الثالث بأمر متناه ، وهذه الأمور وإن كانت تقديرية ذهنية ، فلا محالة أن وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه^(٢) في الأمور الموجودة في الفعل ، فلا تتوهم أن الفرق واقع من مجرد هذا الاختلاف .

أما المتكلم فلعله قد سلك في القول بوجوب النهاية ههنا ما سلكه الفيلسوف ولربما زاد عليه بقوله : لو فرض أعداد لا نهاية لها لم يخل : إما أن تكون شفعا أو وترا [أولا هي]^(٣) / ، س / شفعا ولا وتر أو شفعا ووترا معا ، فإن كانت شفعا فهي تصير وترا بزيادة واحد ، وكذلك إن كانت وترا فهي تصير شفعا بزيادة واحد ، وإعواز الواحد لما لا يتناهي محال . ولا جائز أن يكون شفعا ووترا . أو لا شفعا ولا وتر ، فإن ذلك ظاهر الإحالة، وهذه المحالات كلها إنما لزم من فرض عدد لا يتناهي فهو أيضا محال . وهو مع أنه محض استبعاد لشفعية ما لا يتناهي أو وتريته ، إنما ينفع مع تسليم الخصم لقبولية ما لا يتناهي أن يكون شفعا أو وترا : وذلك مما لا سبيل إليه .

(١) هاتان الكلمتان سقطتا من المتن وأضافها المصحح بالهامش .

(٢) أشار الآمدي إلى ذلك في الأبيكار ٤٢/١ ب ، والمأخذ ١٨٠ ، ٨١ ب .

(٣) هذه الكلمات محوطة بالأصل ، زدتها اعتماداً على الأبيكار ٤٣/١ .

ثم بـم الاعتذار عن هذا الإلزام إن ورد على ما سلم كونه غير متناه كالأعداد من مراتب^(١) الحساب ؟ وكذلك ما يختص بمذهب المتكلم من اعتقاد عدم النهاية في معلومات الله تعالى ومقدوراته ؟

وما قيل من أن المعنى بكون المعلومات والمقدورات غير متناهية صلاحية العلم لكل ما يصح أن يُعلم ، وصلاحية القدرة لتعلقها بكل ما يصح أن يُوجد ، وما يصح أن يوجد ويصح أن يعلم غير متناه ، لكنه من قبيل التقديرات الوهمية ، والتجويزات الخيالية ، وذلك مما لا يجب فيه القول بالنهاية ، ولا كونه غير متناه مستحيل ، بل المستحيل إنما هو القول بأن لا نهاية فيما له وجود عيني ، وهو في تعيينه أمر حقيقي - فلا أثر له^(٢) في القدرح ؛ فإن من نظر بعين التحقيق وأمعن في التحديق علم أن هذه الأمور وإن كانت تقديرية ومعاني تجويزية وأنه لا وجود لها في الأعيان ، فلا بد لها من تحقق وجود في الأذهان ، ولا محالة أن نسبة ما فرض استعماله في القول بالنهاية فيما له وجود ذهني على نحو استعماله فيما له وجود عيني ، وأن ذلك - بمجرد - لا أثر لها فيما يرجع / إلى الافتراق أصلاً^(٣) . ١/٥

ومما يلتحق بهذا النظم في الفساد أيضاً قول القائل : إن كل واحد من هذه الأعداد محصور بالوجود فالجملة محصورة بالوجود ، وكل ما حصره الوجود فالقول بأن لا نهاية له محال ؛ فإن ما لا يتناهى لا ينحصر بحاصر ما . وهو إنما يلزم أن لو كان الحاصر متناهما ، ولا محالة أن الكلام في تنهاى الوجود كالكلام فيما يحصره الوجود ، هذا إن قيل بأن الوجود زائد على الموجود وإلا فلا حاصر أصلاً^(٤) .

ولربما نظر في العلل والمعلولات إلى طرف الاستقبال فقليل : ما من وقت نقدره إلا والعلل والمعلولات منتهية بالنسبة إليه وانتهاء ما لا يتناهى محال . وهو أيضاً غير مفيد ؛ فإن

(١) سقطت كلمة (مراتب) من الأصل وأضافها الناسخ بهامشه عند التصحيح وقد وردت في الأبكار ١/٤٣ ابلغظ (عقود الحساب) .

(٢) خبر المبتدأ المذكور في أول الفقرة : « وما قيل . . . » .

(٣) نقد الآمدى هذا الطريق في الأبكار ١/٤٣ ا .

(٤) ضعف الآمدى هذا الطريق أيضاً في الأبكار ١/٤٣ ا وانظر الموافقة لابن تيمة ٢/٢٤٠ - ٢٤٣ .

المخضم قد سلم انتهاء العدد من أحد الطرفين ، ومع ذلك يدعى أنه غير متناه من الطرف الآخر ، ومجرد الدعوى فيه غير مقبولة ، لاسيما مع ما قد ظهر من أن عقود الحساب لا نهاية لها ، ولم يلزم من تنهائها من جهة البدء أن تكون متناهية من جهة الآخر ، أو أن يوقف فيها على نهاية^(١) .

فإذا رأى الحق^(٢) أن يقال :

لو افتقر كل موجود في وجوب وجوده إلى غيره ، إلى غير نهاية ، فكل واحد باعتبار ذاته ممكن لامحالة ، فإن ما وجب وجوده لغيره ، فذاته لذاته ، إما أن تقتضى الوجوب أو الامتناع أو الإمكان : لا جائز أن يقال بالوجوب لأن عند فرض عدم ذلك الغير إن بقي وجوب وجوده فهو واجب بنفسه وليس واجبا لغيره ، وإن لم يبق وجوب وجوده فليس واجبا لذاته^(٣) ، إذ الواجب لذاته ما لو فرض معدوما لزم منه المحال لذاته لا لغيره ، ولا جائز أن يقال بالامتناع وإلا لما وجد ولا لغيره ، فبقي أن يكون لذاته ممكنا .

وإذا كان كل واحد من الموجودات المفروضة ممكنا ، وهي غير متناهية ، / فإما أن تكون هـ/ متعاقبة أو معا : فإن كانت متعاقبة فما من موجود نفرد به بالنظر إلا وفرض وجوده متعذر ، وانتهاء النوبة إليه في الوجود ممتنع ، فإنه مهما لم يفرض وجوب وجود موجد فلا وجود له ، وكذا الكلام في موجدته بالنسبة إلى موجدته ، وهلم جرا ، وما علق وجوده على وجود غيره قبله ، وذلك الغير أيضا مشروط بوجود غيره قبله ، إلى ما لا يتناهى ، فإن وجوده محال . ونظير ذلك ما لو قال القائل : لا أعطيك درهما إلا وقبله درهما وكذا إلى ما لا يتناهى

(١) وضعفه الآملى أيضاً في الأبكار ٤٣/١ ب .

(٢) قارن بالأبكار ٤٣/١ ب حيث يقدم دليله المختار على بطلان التسلسل ولاحظ ما سبق في المقدمة عن العلاقة بين الكتابين ، ونجد مثل هذا الاستدلال عند الفارابى (حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٢ ، ٢٣) وينتقد ابن تيمية هذا الاستدلال ويذكر أن الآملى متأثر فيه بابن سينا ، ويرى الأول بالتناقض إذ يقرر في (دقائق الحقائق) نقيض ما في (الأبكار) راجع في هذا : الموافقة ٢٤٤/٢ - ٢٥٣ . ولم نطلع بعد على كتاب دقائق الحقائق لتبين قيمة هذا النقد .

(٣) عن معنى الواجب والممكن انظر ما سياتى في ل ١٧ ، ب ، ٩٨ من هذا الكتاب والنجاة ٢٢٤ - ٢٢٥ والإشارات - ط الحشاش بشرحى الرازى والطوسى ١٩٤/١ ، ١٩٥ ، وعيون المسائل للفارابى ص ٤ ، وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٨ - ٣٦ .

فإنه لا سبيل إلى إعطائه درهما^(١) ما . وهو على نحو قول الخصم في تناهي الأبعاد ، باستحالة وجود بعدين غير متناهيين فرض أحدهما دائرا على الآخر بحيث يلاقيه عند نقطة وينفصل عنه بأخرى ، بناء على أن ما [من]^(٢) نقطة إلا وقبلها نقطة ، إلى ما لا يتناهي ، فما من نقطة يفرض التلاقى عندها إلا ولا بد أن يكونا قد تلاقيا قبلها عند نقطة أخرى إلى ما لا يتناهي ، وذلك محال . كيف وأن ما من واحد يفرض إلا وهو مسبوق بالعدم ؛ فالجملة مسبقة بالعدم ، وكل جملة مسبقة بالعدم ولوجودها أول تنتهي إليه فالقول بأن لا نهاية لأعدادها ممتنع .

وما يخص مذهب القائلين بالإيجاد بالعلية والذات أن كل واحد إما أن يكون موجداً لما أوجده في حال وجوده ، أو بعد عدمه ، لا جائز أن يكون موجداً له بعد العدم ؛ إذ العدم لا يستدعي الوجود . وإن كان موجداً له في حال وجوده فوجود المعلول يلزم وجود علته في الوجود وهما معا فيه ، وإن كان لأحدهما تقدم بالعلية على الآخر^(٣) على نحو تقدم حركة اليد على حركة الخاتم ونحوه ، فإذا العلل / والمعلولات وإن تكثرت فوجودها لا يكون إلا معا ، من غير تقدم وتأخر بالزمان^(٤) . وأما إن كانت معا فالنظر إلى الجملة غير النظر إلى الآحاد ؛ إذ حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من آحادها . وإن كان كذلك ، فالجملة إما أن تكون بذاتها واجبة أو ممكنة : لا جائز أن تكون واجبة وإلا لما كانت آحادها ممكنة . وإن كانت ممكنة فهي لامحالة ، تفتقر إلى مرجح ، فالمرجح إما أن يكون خارجاً عن الجملة أو داخلاً فيها : لا جائز أن يكون من الجملة وإلا فهو مقوم لنفسه ؛ إذ مقوم الجملة مقوم

(١) أورد الأمدى في الأبيكار ٤٣/١ ب ، ٤٤ حجج المتكلمين على بطلان التسلسل وتمثلهم بهذا المثال ، وفكره تقوم على أن ما شرط في حصوله انقضاء ما لانهاية له لا يحصل أبداً ، وانتقده بأن شرط العطاء في المثال غير موجود ، أما انقضاء الشرط في الممثل له فغير مسلم فلا تقبل الدعوى به دون دليل وهو مسبوق في هذا النقد بآين رشد (المناهج ١٤٢) ويتأبها ابن تيمية في الموافقة ٢٤٤/٢ وابن أبي العز الحنفى في (شرح الطحاوية) ٦٩ ، ٧٠ . ودعم إبطال التسلسل بهذا المثال مسألة تقليدية جرى عليها الكثير من المتكلمين : كالجوينى في الشامل ١١١/١ وفي الإرشاد ٢٦ ، ٢٧ ومن قبله القاضى عبد الجبار المعتزلى - وإن كان يتمثل بالتفاح بدل الدراهم - في شرح الأصول الخمسة ١٨١ ، ١٨٢ .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) هاتان الكلمتان وجدتا بهامش الأصل ، وبهما تستقيم العبارة .

(٤) انظر في وجوه التقدم والتأخر (المين ١٥ ، ب) وما سياتى عنها في ل ١١٠ ب والتعليق عليها .

لآحادها ، وذلك يفضى إلى تقوم الممكن بذاته ، وهو متعذر ؛ إذ قد فرض كل واحد من آحاد الجملة ممكنا . وإن كان خارجا عن الجملة فهو إما واجب وإما ممكن ، فإن كان ممكنا فليس خارجا عن الجملة على ما وقع به الفرض ، فبقي أن يكون واجبا بذاته لا محالة^(١) .

فهو لا محالة واجب بذاته ، وإلا لافتقر إلى غيره ، وذلك الغير إن كان خارجا عن الجملة المفروضة ففيه إبطال الفرض ، وإن كان داخلا فيها ففيه توقف كل واحد على صاحبه وتقدمه بالذات ، وكل واحد من القسمين متعذر ؛ فقد تنخل من الجملة أنه لا بد من القول بوجوب وجود موجود ، وجوده لذاته لا لغيره .

فإن قيل ما ذكرتموه فرع إفضاء النظر إلى العلم وجعله مُدركا ، وبم الرد على من أنكر ذلك ولم يسوغ غير الحواس الظاهرة مدركا ؟ كيف وهو متعذر من جهة المطلوب ، ومن جهة المبدأ ؛ أما من جهة المطلوب فهو أنه إما أن يكون معلوما أو مجهولا ، فإن / كان معلوما فلا حاجة إلى طلبه ، وإن كان مجهولا فتمتنع معرفته عند الظفر به^(٢) .

وأما من جهة المبدأ فهو أن كل مطلوب فلا بد له عند التعريف من مبادئ معلومة سابقة مناسبة ، وتلك المبادئ إما أن تكون بديهية أو مستندة إلى ما هو في نفسه بديهي ، قطعاً للتسلسل الممتنع ، والبدهي لا معنى له إلا ما يصدق العقل به من غير توقف على أمر خارج عنه ، وهو ما لا حاصل له^(٣) ؛ فإنه إما أن يكون حاصلا لنا في مبدأ النشوء أو بعده : لا جائز

(١) ذكر المؤلف هذه الحجة في إبطال تسلسل العلل والمعلولات مع كونها معا في الأبيكار ١٨/١ ، ب « وأعقب ذلك بمناقشة حول احتياج الممكن إلى المرجح أورد فيها أحد عشر وجها لعدم احتياجه إليه وناقشها أما الحجة المذكورة هنا فتكاد تكون منقولة عن النجاة ص ٣٢٥ ، كما نجد مثلها عند الفارابي « انظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ١١٠ - ١١٣ » وما يؤكد جنوحه إلى هذا المصدر معارضته لأدلة المتكلمين التقليدية على حدوث العالم ووجود الله كفكرة الجوهر والعرض وفكرة تسارى الممكنات (انظر القانون الخامس ل ١٩٧ - ١٠٤) على أن ابن قيمية ينقد هذه الحجة المختارة في الموافقة ٢٤٤/٢ - ٢٥٤ ، ويشير إلى نقد أبي النشاء الأرموى لها - نفس المصدر ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .

(٢) راجع الأبيكار لوحة ١٩/١ ، ب حيث يعرض فكرة الحسين الذين ينكرون إفضاء النظر العقل إلى المعرفة ويرون أن الحس والنقل المتواتر هما طريق العلم ويورد شبههم ويناقشها ويحتج لرأيه بثلاث حجج ، مبرهنا بذلك على أن المنهج المنطقي هو منهج العلم الضروري وانظر ما سيأتي في ٧ ب ، ٨ والتعليق هناك بشأن موقف المتكلمين عامة من المسألة (ص ١٨ من هذا الكتاب) .

(٣) قارن بالأبيكار ١١٦/١ ، ١٦ ب وانظر أيضاً في الرد على نفاة البديهييات شرح المواقف للجرجاني ١٧١/١ -

أن يقال بالأول، فإننا كنا لا نشعر بها في مبدأ نشوئنا، ولو كانت حاصلة لما وقع الذهول عنها، إذ هو متناقض. وإن قيل بالثاني: فإما أن يقال حصلت بالدليل أو بغير دليل، فإن كانت بالدليل فليست بديهية، وإن كانت من غير دليل فاختصاص حصولها بزمان دون زمان هو مما لا حاصل له.

وأما قولكم إن ما وجد بعد العدم لا بد وأن يكون وجوده لغيره وإلا لما كان معدوماً قبل. فلو كان وجوده لغيره لم يخل: إما أن يكون ذلك الغير دائماً علة، أو حدث كونه علة، فإن كان دائماً علة وجب ألا يتأخر وجود معلوله عن وجوده وأن لا يكون مسبوقاً بالعدم. وإن حدث كونه علة فالكلام في تلك العلة كالكلام في معلولها وهلم جرا، وهذا يؤدي إلى أن لا يكون معدوماً ولا مسبوقاً بالعدم وهو محال، أو إلى علل ومعلولات لا تنتهي ولم تقولوا به^(١).

وإنه^(٢) لو افتقر الحادث في حال حدوثه إلى محدث لافتقر المعدوم في حال عدمه إلى معدوم^(٣)، وهو ممتنع لأن ما اقتضى العدم: إما نفس ما اقتضى الوجود أو غيره، لا جائز أن يكون نفسه، فإن ما اقتضى وجود شيء لا يقتضي عدمه، وإن كان غيره فذلك الغير إما واجب بذاته أو لغيره، فإن كان واجبا بذاته أدى إلى اجتماع واجبين وهو محال كما سيأتي. كيف ويلزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً معاً لتحقيق ما يقتضي كل واحد منهما؟ وهو ممتنع. وإن كان واجبا لغيره فذلك الغير إما أن يكون هو نفس ما أوجب الحدوث أو غيره، فإن كان نفسه فيستحيل أن يوجب بذاته ما يقتضي عدم ما يقتضيه وجوده بذاته، وإن كان غيره فيفضي إلى اجتماع واجبين وهو متعذر.

وأيضاً، فإنه لو افتقر إلى موجد لم يخل إما أن يكون موجداً له في حال وجوده أو في حال عدمه، فإن كان موجداً له في حال وجوده فهو محال؛ إذ الموجود لا يوجد. وإن كان موجداً له في حال عدمه فهو محال أيضاً ظاهر الإحالة. ولوسلمنا أن ما وجد بعد العدم لا بد وأن يكون وجوده بغيره لكن لا إفضاء له إلى إثبات واجب الوجود مع كون الخصم قائلاً بعلة ومعلولات إلى غير النهاية^(٤).

(١) ذكر الآمدي هذه الشبهة في الأبيكار ٤/١ ب، وهي جزء من دليل العلة التامة الذي تمسك به ابن سينا وغيره في قولهم يقدم العالم وسيعرض له المؤلف فيما بعد بتفصيل انظر ل ١١٠٣، ١١٠٥.

(٢) هنا كلمة محوطة بالأصل تعذرت قراءتها. ولعلها: وأيضاً وإنه... إلخ.

(٣) أورد الآمدي هذه الشبهة أيضاً في الأبيكار ٤/١ ب.

(٤) قارن بالأبيكار ٤/٦ حيث يورد عدة اعتراضات على دليل الممكن والواجب شبهة بما ذكره هنا.

وقولكم : إنه لو كانت العلل والمعلولات غير متناهية فكل واحد منها ممكن باعتبار ذاته . فم الرد على من اشترط في ممكن الوجود أن لا يكون موجودا ، وأن الشيء مهما اتصف بالوجود فهو ضروري الوجود^(١) ، وضروري الوجود لا يكون ممكنا . فإن قيل له ممكن فبالاشتراك ، وليس هذا تسليم المطلوب ؛ فإن كون الشيء ضروري الوجود أعم من الضرورة الثابتة لذاته ، ومع التسليم بكونها ممكنة فما ذكرتموه ، في أن لانهية ، غير مستقيم : أما ما ذكرتموه في طرف التعاقب ، فغير مطرد ، وذلك أنا [لو فرضنا]^(٢) حادثا بعد العدم فاما أن يقال : إن له قبلا^(٣) كان فيه معدوما أو ليس : لاجاز أن يقال انه لم يكن له قبل كان فيه معدوما ، وإلا لما كان له أول وهو خلاف الفرض . وإن كان له قبل هو فيه معدوم فذلك القبل إما موجود أو معدوم : لاجاز أن يكون معدوما وإلا لما كان له قبل ؛ إذ لافرق بين قولنا : إنه لا قبل له ، وبين قولنا : إن قبله معدوم ، فبقى أن يكون موجودا ، ثم ما قبل يفرض إلا وهو مسبوق بقبل آخر إلى ما لانهية له على هذا النحو^(٤) ، فإذا قد ثبت وجودات لانهية لأعدادها وإن كانت متعاقبة ، وكل واحد مسبوق بعده . وبه تبين كذب ما ذكرتموه من القياس . وأما معتمد القائلين بالإيجاد بالعلية فطريق الرد عليهم ما هو طريق لكم في الرد عليهم كما يأتي فيما بعده .

وأما ما ذكرتموه في طرف المعية ووجوب الانتهاء فيها إلى موجود وجوده لذاته . فذلك الموجود لا يخلو : إما أن يكون ممكنا أو ليس بممكن ، فإن كان ممكنا فهو من الجملة وليس بواجب . وإن لم يكن ممكنا فما ليس بممكن ليس بواجب . وهذا يندفع ما ذكرتموه في جانب الانتهاء إلى موجود هو مبدأ الموجودات أيضا .

(١) فكرة أن كل موجود فهو ضروري الوجود أجاب عنها المؤلف في ل ٩ ب (ص ٢٢ من هذا الكتاب) ، وانظر هذه الفكرة عند ابن عربي - الخيال عند محيي الدين بن عربي - ص ٣٠ . للدكتور محمود قاسم - الطبعة الأولى .

(٢) غامضة بالأصل أثبتا اجتهدا . (٣) بالأصل (قبل) وهو خطأ .

(٤) تجد الجواب عن فكرة القبليات المتسلسلة في ص ٩ ب ، وانظر التعليق هناك (ص ٢٢ ، ٢٣ من هذا الكتاب) .

والجواب^(١) : أما طريق إفحام المنكر لكون النظر مُدركاً أن يقال : نفي إفضاء النظر إلى العلم إما معلوم أو غير معلوم : فإن كان معلوماً فإما أن يكون حصوله متوقفاً على مدرك يعلم به أو ليس : فإن كان متوقفاً فالمدرك إذا إما الحواس أو النظر : لاجئز أن يكون مدركه الحواس ؛ إذ هو غير محسوس ، فتعين أن يكون مدركه النظر . وإن لم يكن متوقفاً على مدرك فهو بديهي ، ولو كان بديهي لما وقع الاختصاص به لطائفة دون طائفة ، كيف وأنه لو خلى الانسان ودواعي نفسه في مبدأ نشوئه ، مع قطع النظر عن النظر ، لم يجد في نفسه الجزم بذلك أصلاً ، وكل ما ليس على هذه القضية من العلوم فليس بديهي . وإن اكتفى في ذلك بمجرد الدعوى فقد لا تؤمن المعارضة بمثله في طرف النقيض ، وليس عنه محيص / ١ / ٨

وأما إن كان مجهولاً غير معلوم فالجزم بنفيه متعذر ؛ لعدم الدليل المفضي إليه . وليس هذا مما ينقاس في طرف النقيض ؛ فإن من حصلت عنده المواد الصادقة المقترنة بالصور الحقة التي يتولد بيانها المنطقي لم يجد في نفسه جمداً ما يلزم عنها ، وذلك كعلمنا بأن الأربعة زوج لعلمنا بأننا منقسمة بمتساويين ، وكل منقسم بمتساويين فهو زوج^(٢) كيف وأنا نجد من أنفسنا العلم بأمور كلية حصلت لنا بعد ما لم تكن ، ولو خيلنا على أصل الفطرة من غير طلب لها لم نعلمها ؟ فلا بد لها من مدرك موصل

(١) تلتقى المدارس الكلامية من اعتزالية وأشعرية وماتريدية وغيرها على إثبات النظر طريقاً إلى العلم ، وهذه حقيقة قررها ابن رشد في مناهج الأدلة « ١٣٤ ، ١٣٥ » ، انظر :

أ - أبكار الأفكار للامدنى ١٩/١ - ٢١ ب حيث يرد على نفاة النظر ويلتقى مع (الغاية) في الفكرة والعبارة . وانظر أيضاً ب - المغنى للقاضي عبد الجبار ٤/١ وما بعدها حيث يستقصى شبه المقلدة ويناقشها حتى ص ٢٠٨ . ج - وشرح الأصول الخمسة له أيضاً ص ٦٠ - ٧٥ وكلا الكتابين يوضح موقف المعتزلة الذين هم بالضرورة أحرص على هذه القضية من غيرهم .

د - بحر الكلام لأبي المعين النسفي الماتريدي ٤ - ١٤ حيث يوجب النظر في معرفة الله ولولم يرد شرع ، خلافاً للأشاعرة وبعض الحنابلة .

ه - أما الموقف السلبي فهو عند ابن تيمية لا يختلف عما سبق ، بل هو أقرب إلى المعتزلة منه إلى الأشاعرة انظر نقض المنطق ٢٥ - ٤١ .

و - وأما عن الإمامية القائلين بالتعليم فيحاول الطوسي في تلخيص المحصل تحديد موقفهم من النظر العقلي وأنهم يسلبون بإفصائه إلى المعرفة ولكن يقولون بأنه وحده لا يكفي للنجاة معارضاً الرازي في هذا - المحصل ٢٥ - ٢٦ .

(٢) تلك هي الحجة التي جاءت في الأبكار ١/١٨ ب ، ١٩ ا رداً على نفاة النظر ونجد مثلاً عند الغزالي في الاعتماد ١٢ والرازي في المحصل ٢٣ ، ٢٩ والجويني في الإرشاد ٥ ، ٦ والمغنى ١٢/٧٧ .

إليها ؛ فإنها غير بديهية ، وليس المدرك هو الحواس ؛ إذ الكليات غير محسوسة ، فتعين أن يكون النظر ، ولولا أنه صحيح^(١) لما أفضى إلى المطلوب^(٢) .

فإن قيل : ما ذكرتموه في معرض إثبات النظر غير بديهي وإلا وقع اختصاصكم به دوننا ، فبقى أن يكون نظريا ، وفيه إثبات النظر بالنظر وهو ممتنع .

فالواجب^(٣) أن يقال : ما ذكرتموه في معرض الإبطال : إما أن يكون صحيحا أو ، فاسدا فإن كان صحيحا فقد أبطلتم النظر بالنظر أيضا وهو ممتنع ، وإن كان فاسدا فلا حاجة إلى الجواب^(٤) .

وقولهم : إن المطلوب في النظر إن كان معلوما فلا حاجة إلى طلبه ، وإن كان مجهولا فلا فائدة لطلبه لعدم الوقوف عليه عند الظفر به^(٥) .

قلنا : الشيء قد يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه ، أعنى معلوما بالقوة ومجهولا بالفعل ، وذلك إنما يكون عند كون الانسان عالما بقضية كلية وهو جاهل بما يدخل تحتها بالجزئية ، أو عالم به لكنه غافل عن الارتباط الواقع بينهما : مثال الأول علمنا بأن كل اثنين زوج ، وجهلنا بزوجية ما في يد زيد مثلا ؛ لجهلنا باثنييته ، لكن جهلنا به إنما هو جهل بالفعل ، وإن كان معلوما بالقوة ؛ من جهة علمنا بأن كل اثنين زوج .

ومثال الثاني : ظن / كون البغلة المنتفخة البطن حبلى مع العلم بأنها بغلة ، وأن كل بغلة عقيم ، فالعلم بكونها عقيما واقع بالقوة ، والجهل بذلك إنما هو بالفعل . فمستند الجهل في المثال الأول إنما هو عدم العلم بالمقدمة الجزئية وفي الثاني الغفلة عن الارتباط بين المقدمتين . فالطلب إذا إنما هو لمثل هذا المجهول ؛ فإنه مهما ظفر به وعرفه بالفعل ،

(١) في الأصل (وإلا لما) وزيادة كلمة (وإلا) تتكرر عن الآمدى في مثل هذا الأسلوب دون داع .

(٢) تلك هي الحجة الثانية في الأبكار ١٩/١ بنفس الألفاظ تقريبا .

(٣) كذا بالأصل ولعلها (فالجواب . . .) .

(٤) وهذه تكرار لفكرة الدور التي يتهم كل منهم خصمه بها وانظر الأبكار ١٢٠/١ ، ٢١ ب .

(٥) وهذه شبهة أجاب عنها في الأبكار ١٢٢/١ ، ب بنفس الألفاظ تقريبا مستخدما مثالي « الزوجية والحبل » كما هو المثال الأخير نجده عند الغزالي - في معرض إثبات صحة النظر - في القسطاس المستقيم ٢٥ ، ٥٦ ضمن مجموعة القصور مروا من رسائل الغزالي .

على الصفات التي كانت معلومة بالقوة ، عرف أنه مطلوبه لامحالة . أما أن يكون الطلب لما علم أو جهل مطلقا فلا^(١) .

وأما القضايا البديهية فهي كل قضية يصدق العقل بها عند التعقل لمفرداتها من غير توقف على مبدأ غيرها^(٢) ، فعلى هذا حصولها لنا في مبدأ النشوء إنما هو بالقوة لا بالفعل ، وعدم حصولها بالفعل إنما كان لعدم حصول مفرداتها التي لا تحصل إلا بكمال آلة الإدراك ، فإذا حصلت المفردات عند كمال آلة الإدراك بادر العقل إذ ذاك بالنسبة الواجبة لها من غير توقف أصلا . فعلى هذا لم يلزم من عدم حصولها لنا في مبدأ النشوء بالفعل أن تكون غير بديهية ، ولأن تأخرها أن تكون نظرية فبطل ما تخيلوه^(٣) .

وما مذكروه في امتناع افتقار الحادث إلى المحدث^(٤) فإنما يلزم أن لو لم يكن مستنده القصد والإرادة بل الطبع والعلة ، وليس كذلك :

أما على الرأي^(٥) الفلسفي القائل بالإيجاد بالعلية : فهو أن الافلاك متحركة على الدوام [لتحصيل^(٦)] مالها من الأوضاع الممكنة لها على وجه التعاقب والتجدد، طلبا للتشبه بمعشوقها والالتحاق بمطلوبها ، مقتضية للحركات الدورية بإرادات قديمة لأنفس الأجرام الفلكية ، وبتوسط الحركات وجدت التأثيرات كالامتزجات والاعتدالات وغير ذلك من الأمور السفليات، وقبول القابليات للصور الجوهرية والأنفس الإنسانية ؛ فإن ما لم يوجد منها إنما هو لعدم القابلية لعدم الفاعلية ؛ إذ الفاعل إنما هو العقل الفعال الموجود مع جرم فللك القمر .

١/٩

(١) قارن بالأبكار ٢٢/١ ب حيث يعرض نفس جوابه هنا .

(٢) يتفق تماما مع تعريفه للقضايا الأولية في « المدين » لوحة ١٩ ، وفي الأبكار ١٢٢/١ .

(٣) قارن بالأبكار ١٢٢/١ ، ٣٠ ب حيث يجب هذه الأجوبة .

(٤) قارن بالأبكار ٤٧/١ ب وانظر ما سيأتى في ل ١٠٥ من هذا الكتاب .

(٥) راجع ما جاء في ل ١٣ ، ب والتعليق عليها .

(٦) كلمة أصابها نحو بالأصل فلم يبق منها إلا اللام أثبتنا اعتماداً على الأبكار ففيه نفس الجملة في ٤٧/١ .

وأما الرأي الإسلامي :

فمصدر الحوادث بأسرها ومستنداتها إنما هو صانع مريد مختار اقتضى بإرادة قديمة وأنشأ بمشيئة أزلية كل واحد منها في الوقت الذي اقتضى وجوده فيه ، كما يأتي تحقيقه فيما بعد إن شاء الله تعالى .

فليس الموجد للحوادث محدثاً حتى يفتقر إلى محدث ولا هو موجد لها بإيجادا بالعلية أو الطبع حتى يلزم قدم ما صدر عنه بقدمه .

وقولهم : لو افتقر الحادث في حال وجوده إلى محدث لافتقر في حال عدمه إلى معدم . قلنا : مهما كان الشيء في نفسه ممكناً فلا بد له من مرجح لأحد طرفيه أعني الوجود^(١) والعدم ، وإلا فهو واجب أو ممتنع ، فكما أنه في حال وجوده يفتقر إلى مرجح فكذا في جانب عدمه ، والمرجح للعدم هو المرجح للوجود ، لكن إن كان مرجحاً بالذات عند القائلين به فعدمه هو المرجح للعدم لانفُس وجوده . وأما عند القائلين بالإرادة فيصح أن يقال : عدم المعدوم في حال عدمه مستند إلى عدم تعلق القدرة بإيجاده والإرادة بتخصيصه في ذلك الوقت ، ولا يلزم من ضرورة وجود القدرة والإرادة في القدم قدم ما يتخصص بها ، كما سنبينه فيما بعد^(٢) .

ويحتمل أن يقال بإسناده إلى قدرة قديمة اقتضت عدمه ، وإرادة أزلية اقتضت تخصيص عدمه بذلك الوقت كما اقتضت تخصيص وجوده بوقت [آخر]^(٣) والمرجح للطرفين واحد لاتعدد فيه وإن وقع التعدد في متعلقه كما سيأتي بعد^(٤) .

وأما ما ذكره من امتناع إحداث المحدث في حالي الوجود والعدم/ فلا يستقيم ، ٩/ب وذلك أن ما وجد بعد العدم ، إما أن يكون وجوده لذاته أو لغيره : لاجئز أن يكون

(١) في الأصل (الوجوب) والصواب ما أثبتته . (٢) ل ٢٦ او ما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) غير واضحة بالأصل ، أثبتنا اجتهداً .

(٤) ذكر المؤلف في الأبيكار ٤٧/١ ، ب هذين القولين في الإجابة عن هذه الشبهة ونسب الثاني منهما إلى القاضي أبي بكر الباقلاني في أحد قوليه .

وجوده لذاته ، وإلا لما كان معدوما ، فبقي أن يكون وجوده لغيره كما قررنا . والاقتضاء لوجوده ليس هو له في حال عدمه ، وإلا لما كان معدوما ، فليس الاقتضاء لوجوده إلا في حال وجوده ، لا بمعنى أنه أوجده بعد وجوده ، بل بمعنى أنه لولا المرجح لما كان موجودا في الحالة التي فرض كونه موجودا فيها^(١) . وعند ذلك فلا التفات إلى من اعتاص هذا القدر على فهمه ، واعترضت عقله مراعى وهمه .

وأما اشتراط انتفاء الوجود عن ممكن الوجود فيعتذر جدا ؛ وذلك أن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم ، فإن اشترط في ممكن الوجود أن لا يكون موجودا فليشترط في ممكن العدم أن لا يكون معدوما ، فإنه كما أن الخروج إلى الوجود يخرج به إلى ضرورة الوجود فالخروج إلى العدم يخرج به إلى ضرورة العدم . وذلك يفضي إلى أن لا يكون الممكن موجودا ولا معدوما وهو محال .

فإن قيل : إن العدم لا يخرج به إلى ضرورة الوجود بالمعنى المشروط دون المطلق فهو صحيح ، لكن لامنافية بينه وبين الممكن .

وأما ما ذكره من القبلية الغير المتناهية^(٢) فمندفع ؛ وذلك أنهم إن فسروا القبلية بأمر زائد على عدمه كان عدمه فيها فغير مسلم ، بل لا معنى لقبلية الشيء إلا أنه لم يكن فكان ، ومع هذا التفسير للقبلية فلا يتمهد ما ذكره . كيف وأنه يستحيل القول بما ذكره نظرا إلى ما أشرنا إليه من البرهان ، وأوضحناه من البيان ، في عدم حوادث لاتتناهى ؟

وأما ما ذكره في بيان استحالة القول بوجوب واجب الوجود^(٣) نظرا إلى ثبوت الإمكان

(١) قارن بالأبكار ٤٤/١ بحيث يورد هذه الشبهة ، ثم يجيب عنها في ٤٧/١ بما لا يخرج عما هنا ، وانظر في كل ما سبق من شبهات نفاة النظر وردّها الموافق ٩٠/١ - ١٨٨ - ٢١١ - ٢٤١ .

(٢) في الأصل (الغير متناهية) والصواب ما أثبتته ، وانظر في فكرة تسلسل القبلية وتمسك ابن سينا بها ضد المتكلمين القائلين بحدوث الزمان النجاة قسم ٣ ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ وانظر في المناقشات حول ذلك « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٥٥ ، ٢٢٨ وانظر أيضاً الموافق ١٨٠/١ ، ١٨١ ونهاية الأقدام ٥٢ ، ٥٣ .

(٣) في الأصل (الوجوب) .

له ونفيه عنه فمنشأ الغلط فيه إنما هو من اشتراك لفظ الممكن^(١) ؛ إذ قد يطلق على مالميس/بممتنع وعلى مالا ضرورة في وجوده ولا في عدمه ؛ فالاعتبار الأول أعم من الواجب ١٠ / ١ بذاته ، والثاني مبين له . فعلى هذا إن قضى عليه بكونه ممكنا فليس إلا بالاعتبار الأول ولا يلزم منه نفي الوجوب لكونه أعم منه ، وإن سلب عنه الإمكان فليس إلا بالاعتبار الثاني ، ولا يلزم منه نفي الوجوب أيضاً ، بل ربما كان الوجوب هو المعتبر أو الامتناع لامحالة^(٢) . نعم لو سلب عنه الإمكان بالاعتبار الأول أو أثبت له بالاعتبار الثاني لزم ألا يكون واجبا ، فقد نقرر كما أشرنا إليه أنه لا بد من القول بوجوب وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره .

وهو حسبي ونعم الوكيل :

(١) قارن بتعريفه الممكن والواجب في المبين لوحة ٦ ب والأبكار ١/ ١٥٠ ، وانظر أيضاً « مناهج الأدلة » ٢٢٠ - ٢٢١ والمواقف ١٧٢/ ١ وطبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٢٦٦ - ٢٦٨ ، وانظر ماسياني في ١٧١ ب ، ٩٧ ب .
(٢) كذا بالأصل .

الْفَانُونُ الثَّانِي

فِي إِثْبَاتِ الصِّفَاتِ

وابطال تعطيل من ذهب الى نفيها من اهل المقالات

وَكَشْتَمَلْ عَلَى قَاعِدَتَيْنِ

القاعدة الاولى

[في مسألة الأحوال]^(١)

وهو أنه لما كان النظر في الصفات^(٢) النفسية قد تعلق نوعاً من التعلق بالنظر في الصفات الحالية ، ولربما توصل بعض المتكلمين من الأصحاب والمعتزلة منها إلى إثبات الصفات النفسية ، فلا جرم وجب أن يقدم النظر في بيان الأحوال أولاً ، فنقول :

ذهب أبو هاشم^(٣) إلى القول بإثبات الأحوال ، ووافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية ، وجماعة من أصحابنا كالقاضي أبي بكر ، والإمام أبي المعالي^(٤) . ونفاها من عدا هؤلاء من المتكلمين .

وقبل النظر في تحقيق مذهب كل فريق ، يجب أن نعرف الحال ومعناها ؛ ليكون التوارد بالنفي والإثبات على محز واحد ، من جهة واحدة . ثم التعريف بماذا ؟

قال بعض المتكلمين^(٥) : ليس إلا بذكر أقسامها ومراتبها ، لا بالحد والرسم ؛ إذ الحد

(١) هذا العنوان ليس في الأصل .

(٢) عن أقسام الصفات قارن بالمين لوحة ١٦ ا ، ب . ومناهج الأدلة ١٦٥ واللمع للأشعري ٣١ وشرح الأصول الخمسة ١٨٢ والإرشاد ٥٩ - ٦١ وأصول الدين ٨٨ ، ٨٩ ، والرسالة القشيرية ص ٥ وموافقة صحيح المنقول ٢٢٨/٢ - ٢٣١ .

(٣) هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ، المتوفى سنة ٣٢١ هـ وهو وأبوه (أبو علي) من شيوخ المعتزلة البصريين انظر في ترجمته : الفرق بين الفرق للبغدادي ١٦٤ - ١٨٢ ، والملل والنحل الشهرستاني ٩٨/١ - ١٠٨ ، وانظر في ترجمة القاضي أبي بكر الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ الفرق بين الفرق ١١٥ ، ٢٤٧ وكتاب التمهيد تحقيق أبي ريدة ٢٤١ - ٢٥٦ ،

(٤) نسب الشهرستاني إلى الجويني أنه أثبت أولاً ونفاها أخيراً (نهاية الأقدام ١٣١) وأما الباقلاني فينسب إليه الآملي في الأبيكار ١٤٤/١ ب ، ١١٥ أنه تردد قوله بين النفي والإثبات ، وبالرجوع إلى التمهيد ١٥٣ - ١٥٥ نجده يرفض الأحوال بمعناها عن أبي هاشم ، كما أننا نجد الجويني في الشامل يرفض الأحوال ٧١/١ ، ١٩٦ - ٢٠٥ بينما يقبلها في الإرشاد ٨٠ - ٨٤ وهذا قد يعارض كلام الشهرستاني أنه رفضها أخيراً لأن كتاب الإرشاد متأخر عن الشامل (انظر الشامل - المقدمة ص ٧) وانظر أيضاً في المسألة الابكار ١٢٧٢/١ ، ١٢٨٧ ، ب وأصول الدين ١٨٠ - ١٨٢ .

(٥) هذا القائل هو الجويني انظر الابكار ١١٥/٢ ا ، وقد تابعه الشهرستاني في هذا - نهاية الأقدام ١٣١ ، ١٣٢ . وانظر الإرشاد ٨٠ ، ٨١ .

١٠/ب والرسم لابد وأن يكون متناولا لجميع مجارى الأحوال، /وإلا فهو أنخص منها ، والحد والرسم يجب أن يكونا مساويين للمحدود لا أنخص منه ولا أعم ، وإلا يفضى إلى ثبوت الحال للحال ، من جهة أن الحد لا يتناولها إلا وقد اشتركت كلها فى معنى واحد ، وكل ما وقع به الاشتراك والافتراق من الذوات والمعاني فهو حال زائد عليها . لكن هذا القائل إما أن يفرق بين ما به تتفق الذوات وتفترق ، وبين ما به تتفق الأحوال وتفترق ، على ما يقوله القائل بالأحوال ، فإن عنده الذوات هى التى تتفق وتفترق بالأحوال . أما اتفاق الأحوال وافتراقها ليس^(١) إلا بذواتها كما يأتى ، أو أنه لا يعترف بالفرق : فإن اعترف فلا اتجاه لما ذكره . وإن لم يعترف بالفرق فليس ما أبطله بأولى مما عينه ، فإنه كما يتعذر التعريف بالحد ، لما فيه من إثبات الحال للحال . كذا يمتنع التعريف بما ذكره ؛ إذ فى ضرورة الاعتراف بالانقسام وقوع ما به الانقسام . وإن ما أشار إليه أشعر بجهل صناعة الحدود والرسم .

وذلك أن ما ذكره ، وإن اتجه فى الحدود التى لا يستعمل فيها غير الذاتيات ، فهو غير متجه فى الرسوم ، من جهة أن المقصود من الرسم ليس إلا تمييز الشئ عما سواه^(٢) ، تمييزا غير ذاتى . والتمييز كما يحصل بالخواص^(٣) الوجودية الثابتة للشئ المرسوم دون غيره ، كذلك قد يحصل بالسلوب المختصة به دون غيره . وإذ ذاك فلا يلزم ثبوت الحال [إذا ما عرفت بها]^(٤) ؛ إذ الحال صفة إضافية ، والسلب المحض ليس بشئ . فعلى هذا إن عرفت الحال بأمر سلبي ، وخاص عديم ، كان التعريف صحيحا ، ولم يكن ما ذكره متجها . وذلك ممكن لامحالة ؛ فإنه لا مانع من أن يقال : الحال عبارة عن صفة إثباتية [لوجود]^(٥) غير متصفة بالوجود ولا بالعدم ؛ فإن ما تخيل كونه صفة زائدة على المرسوم/ليس إلا أمرا سلبيا ، ومعنى عدميا ، وهو سلب الوجود والعدم . ١/١١

(١) كذا بالأصل بدون فاء . (٢) انظر المئين لوحة ١٥ ، ونهاية الاقدام ١٩٠ .

(٣) فى الأصل بالخواص الثابتة الوجودية الثابتة ، حذفت الأولى .

(٤) غامضة بالأصل أثبتتها اجتهدا .

(٥) بياض بالأصل أكملته اعتمادا على الأبكار ١١٥/٢ والمئين لوحة ١٦ ب - وقارن بالإرشاد ٨٠ .

وأما ماسوى ذلك فليس بزائد على نفس المرسوم ، ولا هو كالصفة له أصلاً . وهو على نحو قولنا فى واجب الوجود : إنه الوجود الذى لا يفتقر إلى غيره ، فى وجوده ؛ فإن مابه التمييز ليس إلا سلب الافتقار إلى الغير لاغير . وأما مدلول اسم الوجود فإنه لا يستدعى - من جهة أخذه فى الرسم - أن يكون صفة داخلية فى المرسوم ، ولا زائدة عليه خارجة عن معناه . بل لو كان هو نفس الذات المرسومة كان الرسم - بالنظر إلى الصناعة الرسمية - صحيحاً^(١) .

وعند هذا فلا بد من الإشارة إلى أقسامها . وهى تنقسم إلى معللة وإلى غير معللة :

فأما المعللة منها فهى كل حكم يثبت للذات بسبب معنى قام بالذات ؛ ككون العالم عالماً والقادر قادراً ونحوه . وقد زاد أبو هاشم ، ومن تابعه من المعتزلة فى ذلك ، اشتراط الحياة^(٢) . فعلى مذهبه إيجاب الأحوال المعللة ليس إلا للصفات التى من شرطها الحياة ، كالعلم والقدرة ونحوه . وأما ما لا تشترط فيه الحياة من الصفات فلا ، وذلك كالسواد والبياض ونحوه . والمستند له فى الفرق أن ما من شرطه الحياة ، كالعلم ونحوه ، إنما يتوصل إلى معرفته من معرفة كون ما قام به عالماً ، ولا كذلك السواد والبياض ؛ فإنه مشاهد مرئى ، فلا يفتقر إلى الاستدلال عليه ، بكون ما قام به أسود وأبيض ، فلهذا جعل علة ثم ، ولم يجعل علة ههنا .

والمحقق يعلم أن التوصل إلى معرفة وجود الشئ من حكمه ، أو ما يلزمه من الآثار ، إنما هو فرع كونه مؤثراً له وملزوماً ، فإذا يجب جعله علة من ضرورة معنى لا يتم إلا بالنظر إلى عليته . ثم إن الحركة قد تكون طبيعية وليس من شرطها الحياة ، وقد تكون إرادية من شرطها الحياة ، ولا محالة [أن]^(٣) نسبة الحركة الطبيعية إلى كون المحل متحركاً / ١١/ب كنسبة الحركة الإرادية إلى كون المحل متحركاً ، فيما يرجع إلى المعرفة والخفاء ، ومع

(١) قارن بالإرشاد ٨٠ ، ٨١ .

(٢) قارن بنهاية الاقدام ١٣٢ ، والابكار ١١٥/١ وشرح الأصول الخمسة ١٥١ - ١٥٣ .

(٣) زدت هذه الكلمة لتستقيم العبارة .

هذا فقد جعلوا الحركة الإرادية علة كون المحل متحركا ، ولا كذلك الحركة الطبيعية ، فهل الفرق إلا تحكّم ؟

فإذاً قد بان أنه لاوجه للفرق ، وهو الرأى الحق ، وإليه ذهب القائلون^(١) بالأحوال من أصحابنا . هذا تمام الكلام فى القسم الأول .

وأما الحال الغير المعللة :

فهى كل صفة ثبتت للذات غير مُعلّلة بصفة زائدة عليها ، كالوجود واللونية ونحوها^(٢) . فهذه أقسام الأحوال .

وهل هى عند من أثبتها معلومة بانفرادها ، أو مع غيرها ؟

قال أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة : إنها لاتعلم إلا مع الذوات ، من حيث إن العلم إنما يتعلق بطريق الاستقلال - عندهم - بما هو فى نفسه ذات ، والذوات ثابتة فى العلم ، والأحوال متجددة .

وأما من قال بها ، من أصحابنا ، فإنه لم يمنع من تعلق العلم بها على انفرادها . ولعل مستند الاختلاف ، فى الاشتراط وعدمه ، إنما هو بالنظر إلى الحقيقة^(٣) والثبوت . فرب من وقف تعلق العلم بها على الذوات نظر إلى جهة الثبوت ، والآخر إلى جهة الحقيقة ؛ إذ هى غير إضافية . وكل منهما إذ ذاك مصيب فيما يقول . أما إن كان توراد النفي والإثبات على جهة واحدة من هاتين الجهتين فلا محالة أن المثبت لهذا الاشتراط يكون مصيبا بالنظر إلى الثبوت مخطئا بالنظر إلى الحقيقة ، والثانى بعكسه^(٤) .

وإذا عرف معنى الحال وأقسامها ، فيجب أن نعود إلى المقصود ، وهو الكشف عن مأخذ الفريقين ، والتنبيه على معتمد الطائفتين . وقد اعتمد مثبتو الأحوال على الدلالة والإلزام :

(١) انظر فى هذا الإرشاد ص ٨٠ .

(٢) قارنه بتعريف الجوينى فى « الإرشاد » ٨٠ ، ٨١ .

(٣) كذا بالأصل ، ولعلها (أو) .

(٤) قال فى الأبكار ١١٥/٢ ، بعد عرضه الخلاف حول إدراك الأحوال مستقلة أو مع الذوات - : « والذى أراه أن حاصل الخلاف ههنا لا يؤول إلى غير العبارة » ثم يؤيد ذلك بقريب مما هنا .

أما الدلالة^(١) فهو أنهم قالوا : الذوات المختلفة كالسواد والبياض مثلا لا محالة أنهما متفقان في شئ وهو اللونية ، ومختلفان في شئ وهو / السوداء والبياضية ، وليس ما به ١/ ١٢ وقع الاتفاق ، هو ما به وقع الاختلاف ، وإلا كانا شيئا واحداً ؛ فإذا هما غيران وهو المقصود .

وأما ما اعتمدوا إلزاما ، فهو أنهم قالوا : القول بإنكار الأحوال يفضي إلى إنكار القول بالحدود والبراهين ، وأن لا يتوصل أحد من معلوم إلى مجهول . ولا سيما صفات الرب تعالى ؛ إذ منشأ القول بها ليس إلا قياس الغائب على الشاهد . وهذا كله محال^(٢) .

ومما اعتمدوا عليه^(٣) - وهو محض الأحوال المعللة - أن قالوا : نحن نعقل الذات ، ثم نعقل كونها متحركة بعد ذلك ، وليس ذلك إلا حالا زائداً عليها ، وليس ذلك هو نفس الحركة ؛ فإننا نعقل المتحرك^(٤) ونجهل قيام الحركة به ، ولو كان المتحرك وقيام الحركة بالمحل شيئا واحدا لاستحال أن تكون معلومة مجهولة معا .

والجواب ؛ أما ما ذكره من الشبهة الأولى ، فالكلام فيها على ما به الاشتراك والاختلاف يستدعى تفصيلا ، فنقول : قولهم إن السواد والبياض يشتركان في اللونية . فإما أن يراد به الاشتراك في التسمية ، أي أنه يطلق على كل واحد منهما أنه لون ، أو الاشتراك في مسمى اللونية . فإن أريد به الأول فهو خلاف أصلهم . ومع ذلك ، فإن الأسماء لا تكون صفات للذوات . ثم إن أريد به الثاني ، فمسمى اللونية ، لا محالة ، ينقسم إلى كلي ، أي صالح أن يشترك فيه كثيرون . وإلى مشخص ، أي ليس له صلاحية أن يشترك فيه كثيرون . فالأول مثل اللونية الموجودة في الأذهان ، وتلك لا تحقق لها في الأعيان ، والثاني كهذا اللون ، وكذا كل ما يصح أن يشار إليه ، بسبب الإشارة إلى موضوعه . فعلى هذا إن أريد به اللونية المشخصة ، فإما

(١) انظر الاستدلال على ثبوت الأحوال بهذه الطريقة في « شرح الأصول الخمسة » ١٥١ - ١٥٤ .

(٢) هذان المسلكان في الدلالة والإلزام في الأبكار ١٧ / ٢ - ١٨ ضمن ستة مسالك لمثبتي الأحوال ، وقد ناقشهما هناك بمثل ما هنا ، ونجد الإلزام المذكور في الإرشاد ٨٢ - ٨٤ .

(٣) من اعتمد على هذا الجواب في « الإرشاد » ص ٨١ .

(٤) في الأصل « المتحرك » .

أن يقال : إن ما ثبت للسواد من اللونية بعينها ثابتة للبياض ، أو إن ما تخصص بكل واحد ١٢/ب منهما غير الآخر : / لا جائز أن يقال بالأول ، كما ذهب إليه مشبهو الأحوال ؛ إذ يلزم منه أن يتعدد المتحد أو يتحد المتعدد ، وكلا الأمرين محال . وإن قيل بالثاني فليس ذلك بحال ، ولاصفة زائدة على ذات السواد ، من حيث هو سواد ، بل هو داخل في الذات والحقيقة . ولهذا إن من أراد تعقل السواد ، لم يمكنه أن يتعقله ، ما لم يكن قد عقل اللونية أولا ، وما لا تتم الذات إلا به ، وهو مقوم لها ، كيف يكون زائدا عليها ؟

ثم كيف يكون لاموجودا ولا معدوما ، وهو مقوم للموجود ، والموجود لا يتقوم إلا بموجود ؟ ثم ولو قدر كونه زائدا ، فالذوات إما أن تكون متماثلة دونه ، أو متميزة ؛ فإن كانت متماثلة فتماثلها إن لم يكن بأنفسها فبزائد ، وذلك يفضي إلى التسلسل ، من جهة أن الكلام فيما وقع به التماثل ثانيا كما في الأول وهو ممتنع . وإن كانت متميزة ، فذلك أيضا إما لأنفسها ، أو بخارج عنها ، وكلاهما يجر^(١) إلى إبطال الحال . أما الأول فظاهر ، وأما الثاني فمن جهة أن الذوات إما أن تكون متماثلة دونه أو متميزة ، والكلام الأول بعينه عائد ، وهو محال . وإن أريد به اللونية العقلية المطلقة ، فتلك لا يتصور أن تكون صفة لما يتشخص من الذوات . ومعنى دخول جميع الشخصيات تحتها ليس إلا أن ما حصل في الذهن من معنى اللونية مطابق لما يحصل من معنى أى لون كان من أشخاص اللون ، من غير زيادة ولا نقصان . وعند هذا إن أريد باشتراك اللونية ، بين السواد والبياض ، هذا النحو من الاشتراك ، فلا إنكار . بل هو الرأى الحق ، ولا مشاحة فيه .

وعند هذا فليس لقائل أن يقول - من نفاة الأحوال - : « إن الاشتراك بين السواد والبياض ليس إلا في مجرد التسمية ؛ فإننا نحن ندرك الاشتراك في الجملة ، وإن قطعنا النظر عن التسميات والعبارات . / ونشعر بالاشتراك ، وإن طاحت الاصطلاحات والإطلاقات^(٢) ، فليس ذلك إلا بالنظر إلى قضية عقلية وصورة معنوية . كيف وأنا نعقل حقيقة الإنسان

(١) في الأصل يجران .

(٢) قارن هذا بالشهرستاني : « حتى لو طاحت العبارات أو تبدلت لم تبطل المعنى المقدر في الذهن ، المتصور في العقل... » نهاية الأقدام ١٤٨ .

مطلقة ، ونعقلها شخصية ؟ وليس تعقلها تعقلا كلياً ، هو نفس تعقلها تعقلا شخصياً .
ولهذا لو مات جميع أشخاص الإنسان الموجودة في الأعيان ، لم تبطل الحقيقة المطلقة الموجودة
في الأذهان .

ثم لو قيل بذلك للزم منه إبطال القول بالحد والبرهان وأن لا يتوصل أحد من معلوم
إلى مجهول ؛ وذلك أن الأشياء ، إما كلية وإما شخصية ؛ على ما عرف بالقسمة الحاصرة ،
والحد والبرهان ليس [إلا]^(١) للأُمور الكلية دون الشخصية . وذلك لأن الحد والبرهان
ليسا من الأمور الظنية التخمينية ، بل من اليقينية القطعية ، والأمر الشخصي ماله من
الصفات ليست يقينية ، بل هي على التغير والتبدل على الدوام ، فلا يمكن أن يؤخذ منه
ما هو في نفسه حقيقى يقينى ، وهذا بخلاف الأمور الكلية . فعلى هذا قد بان أن من أراد
بإطلاق الحال على ما يقع به الاشتراك ، النحو الذى أشرنا إليه ، كان محقاً . لكن
لا ينبغي أن يقال : إنها ليست موجودة ولا معدومة . بل الواجب أن يقال : إنها موجودة
في الأذهان ، معدومة في الأعيان . وأما من أراد به غير ما ذكرناه كان زائغاً عن نهج السداد ،
حائداً عن مسلك الرشاد^(٢) .

وأما الكلام على ما به يكون الافتراق فهو أن يقال : ما به وقع الافتراق بين السواد
والبياض إما أن يكون في مجرد التسمية ، كما في قولنا سوادية وبياضية ، وإما في مدلولهما :
لا سبيل إلى الأول ، كما ذهب إليه نفاة الاحوال ، فإننا لو قطعنا النظر عن التسمية ،
كما أشرنا إليه في جانب الاشتراك لقد كنا ندرك الافتراق لا محالة . فليس هو إذاً إلا في
قضية عقلية معنوية .

وإن كان الافتراق بنفس مدلول لفظ / السوادية والبياضية ، فإما أن يكون ذلك
هو نفس الذات المتميزة أو حاصلها فيها أو خارجاً عنها : فإن كان الأول ، فالتميز
بين الذات ليس إلا لأنفسها لا لأُمور زائدة عليها . وكذلك إن كان القسم الثانى

(١) هذه كلمة زدتها لتصحيح معنى العبارة كما يدل عليه السياق .

(٢) يلاحظ أنه قد انتهى هنا من مناقشة المسألة إلى مثل ما انتهى إليه الشهرستانى في (نهاية الأقدام ١٤٧) غير أن
الشهرستانى لا يفرق بين ما به الاشتراك وما به الافتراق كما فعل الأمدى هنا ، وإن كان في الأبيكار يرفض القول بالأحوال
مطلقاً وعلى أى معنى (الأبيكار ١١٧/٢ ب) .

أيضاً : وإن كان القسم الثالث فكيف يصبح القول بأن كل ما وقع به الافتراق بين ذاتين فهو زائد عليها خارج عنها ؟ والعقل الصحيح يقضى بأن الافتراق بين بعض الذوات قد يكون بأمور لا يتم تعقل تلك^(١) الذوات إلا بعد تعقلها أولاً . وذلك كما وقع به الافتراق بين الإنسان والفرس ، والجوهر والعرض ، وغير ذلك من الأنواع والأجناس المختلفة . وإذ ذاك فلا يكون ما وقع به الافتراق خارجاً ولا حالاً زائداً . كيف وأنه إما أن تكون تلك الذوات متميزة دونه ، أو غير متميزة ، فإن كانت متميزة ، فمن ضرورة تمايزها وقوع ما به التمييز فإن [كان^(٢)] ذلك أيضاً حالاً زائداً على الذات ، فالكلام فيه كالكلام في الأول ، وذلك يفضي إلى مالا يتناهى وهو محال . وإن لم تكن متميزة دونه فهي لا محالة متماثلة ومشاركة . وما به التماثل والاشتراك ، على ما عرف من أصل القائل بالأحوال ، حال زائد على التماثلات . فعند هذا إما أن يكون التماثل فيما هو زائد على الذوات ، أو في نفس الذوات . فإن كان في زائد على نفس الذوات فلا بد أن تكون لا محالة متميزة ، والكلام الأول بعينه لازم إلى غير النهاية . وإن كان ليس في زائد على نفس الذوات لزم أن لا يكون ما به التماثل حالاً أو أن تكون الذوات بأسرها أحوالاً . وهو خروج عن المعقول ، وإبطال لتحقيق الأحوال أيضاً ؛ إذ الأحوال من الصفات التي لا قوام لها بأنفسها ، دون ذوات تضاف إليها ، على ما عرف / ١٤ من مذهب القائل بالأحوال .

ثم إنه لو كان ما به يقع الاتفاق والافتراق بين الذوات حالاً ، فلا محالة أن بين الأحوال اتفاقاً وافتراقاً ؛ إذ ليس كلها حالاً واحدة . وعند ذلك فما يلزم في الذوات من الاتفاق والافتراق بعينه لازم في الأحوال ، وذلك يفضي إلى إثبات الحال للحال ، وذلك عندهم محال^(٣) .

(١) في الأصل (ذلك) .

(٢) زيادة ليست في الأصل ، ويدل عليها النص بعدها .

(٣) أورد الشهرستاني في « نهاية الأقدام » ص ١٤٠ هذا الاعتراض وأشار إلى جواب المبتدئين عنه ولم يرتض هذا الجواب كالأندلسي ووصف الاعتراض بأنه بن « الإلزامات المفحمة » كما نجد الاعتراض نفسه عند الباقلاني في التمهيد ١٥٥ في مناقشته لأبي هاشم وأتباعه .

فإن قيل : إنما لم تثبت الأحوال للأحوال من جهة أن الأحوال صفات ، والصفات لا تثبت للصفات ، بخلاف الذوات . وأيضا فإن ذلك مما يفضى إلى ثبوت الحال للحال إلى غير النهاية ، وهو محال . وليس يلزم من كون الاتفاق والافتراق بين الذوات ، لا يقع إلا بالحال أن يكون الاتفاق والافتراق بين الأحوال بالأحوال . وهذا كما نقول في حقائق الأنواع ، كالإنسان والفرس ونحوه . فإنها تشترك في الأجناس وتفترق بالفصول ، ولم يلزم أن تكون للأجناس وإن تعددت جنس ، فإن الجوهر والكم والكيف أجناس ، وما وقع [به] ^(١) الاشتراك بينهما من الوجود ونحوه فليس بجنس لها . وكذا لم يلزم أن تكون للفصول وإن تعددت فصول ، والا أفضى إلى التسلسل وهو محال . فكما قيل في الأجناس والفصول فلنقل مثله في الأحوال . كيف وإن ما ذكرتموه من الإشكال راجع عليكم بالمنافضة والإلزام ؟ فإنكم رمت به نفي الأحوال ، بطريق العموم والشمول ، وذلك ، مع قطع النظر عن معنى يعم ، محال ، وهو بعينه اعتراف بالحال .

فالجواب :

أما ما ذكروه من امتناع قيام الصفات بالصفات فهو يرجع عليهم بالإبطال ، حيث أثبتوا الأحوال للأعراض وهى صفات ولم يتأبوا عن ذلك ، فإذا ما ذكروا/ من الفرق لا معنى له . وأما منع قيام الحال بالحال قطعا للتسلسل فليس هذا بأولى من إبطال الأحوال أصلا ورأسا ، قطعا ^(٢) للتسلسل . وهو أولى منعاً ^(٣) للتحكم والتهجم بمجرد الدعوى من غير دليل . وقولهم : إن الأجناس تماثل بها الأنواع ، وما تماثل به الأجناس لا يلزم أن يكون جنسا ^(٤) . فهو غلط ؛ فإن ما تماثلت به الأنواع لم يكن جنسا من حيث عمومها لها فقط ؛ فإن الإنسان والفرس قد يشتركان مثلا في السواد والبياض ؛ ولا يقال إنه جنس لهما . فإذا الجنس ^(٥) هو ما تماثل به الأنواع ويقال عليها قولاً أولياً في جواب ما هو ، وذلك كالحَيوان

(١) زيادة ليست في الأصل .

(٢) في الأصل (معنا) .

(٤) هذا الإلزام من جانب مثبتى الأحوال يشير إليه الشهرستاني في نهاية الأقدام ١٤١ ، ١٤٢ ولا يجيب عنه .

(٥) قال الأمدى في المبدى ل ٤ ب : (وأما الجنس فعبارة عن أعم كليين مقولين في جواب ما هو كالحَيوان بالنسبة للإنسان ، وأما النوع فعبارة عن أخص كليين مقولين في جواب ما هو كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمر . . . وأما الفصل فعبارة عما يقال على كل واحد قولاً ذاتياً كالناطق بالنسبة للإنسان) .

بالنسبة إلى الإنسان والفرس . فعلى هذا إنما لم يكن ما وقع به الاشتراك بين الجوهر والعرض من الوجود وغيره جنسا لهما من حيث إنه لم يكن مقولا عليهما^(١) ، على النحو الذى ذكرناه . ولهذا يفهم كل منهما دونه . ولو كان الجنس هو ما تماثل به الحقائق المختلفة فى الجملة ، [لقد]^(٢) قلنا إن ما اشترك فيه الجوهر والعرض جنس لهما ، لكن لم يكن الأمر هكذا . وهذا بخلاف الأحوال فإنها إنما كانت أحوالا من حيث إنه وقع بها الاتفاق والافتراق ، وذلك بعينه متحقق فى الأحوال . وإن كان اسم الحال لا يطلق إلا على ما به الاتفاق والافتراق بين الذوات فهو نزاع فى التسمية لا فى المعنى .

وأما القول بأن الأنواع تتميز بالفصول ، وتميز الفصول لا يكون بالفصول ، فنقول : إذا وقع الافتراق بالفصول ، فإما أن يقال هى نفس الأحوال ، أو الأحوال زائدة عليها : فإن قيل إنها نفس الأحوال التى بها يكون تميز الأشياء بعضها عن بعض فهو محال ؛ إذ الفصول داخلة فى الحقائق ، أى لا تعقل حقائق الأنواع إلا بتعلقها أولا . وما لا يعقل الشئ إلا بتعلقه أولا فلا يكون صفة زائدة على الحقيقة / على ما قررناه ، ومع كونه محالا^(٣) فلم يتوصلوا إلى المطلوب إلا بتعيينه . وهو ممتنع . وإن قيل إن الأحوال غير الفصول وإنها زائدة عليها فلا محالة أنه قد حصل التمييز بين [الأشياء]^(٤) بالفصول لا بالأحوال .

وأما ما ذكره فى معرض الإلزام آخره فإنما يلزم القائل من نفاة الأحوال : إن التماثل بين الذوات ليس إلا فى مجرد الأسماء فقط ، أما على رأينا فلا . وهذا يندفع قولهم إن إنكار الأحوال يفضى إلى حسم باب القول بالحد والبرهان .

وأما ما ذكره من شبهة المتحرك والحركة وقولهم : إنا نعلم وجود الذات ثم نعلم كونها متحركة أو عالمة أو قادرة إلى غير ذلك فهو ، وإن كان صحيحا ، فالقول^(٥) بأن علمنا بكون

(١) فى الأصل (. . لها . . مقولا عليها) .

(٢) فى الأصل « وقد » .

(٣) فى الأصل (مع كونه) .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

(٥) فى الأصل والقول .

الذات متحركة أو عالمة أو قادرة غير قيام الحركة بها : وغير قيام العلم والقدرة بها^(١) ،
هو موضع الخيال ومحز الإشكال . بل ليس كون الشيء متحركاً يزيد على قيام الحركة به ،
ولا كونه عالماً يزيد على قيام العلم به ، وكذلك في سائر أحكام الصفات . فإذا ما ذكرناه
ليس إلا مجرد استرسال بدعوى ما وقع الخلاف فيه ، وهو غير معقول .

وإذا تحقق ما ذكرناه ، وتقرر ما مهدناه ، علم منه القول بمنفى الأحوال ، إلا على
ما أشرنا إليه من الاحتمال . ولقد كثرت طرق المتكلمين ههنا في طرفي النفي والإثبات لكن
آثرنا الإعراض عنها شحاً على الزمان من التضييع فيما لا يتحقق به كبير غرض .

والله الموفق للصواب .

(١) سبق أن أشرت (راجع ل ١١ ب) إلى أن هذا هو قول الجويني في « الإرشاد ص ١١ » ونجده أيضاً عند الباقلاني
في « التمهيد » ١٥٤ - ١٥٥ .

القاعدة الثانية

في اثبات الصفات النفسية

مذهب أهل الحق : أنَّ الواجب بذاته مريد بإرادة ، عالم بعالم ، قادر بقادرة ، حي بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، وهذه كلها معان وجودية أزلية زائدة على الذات. ١٥/ - وذهبت الفلاسفة والشيعة / إلى نفيها . ثم اختلفت آراء الشيعة فمنهم من لم يطلق عليه شيئاً من الأسماء الحسنى ، ومنهم من لم يجوز خلوه عنها . وأما المعتزلة فموافقون للنفاة^(١) ، وإن كان لهم تفصيل مذهب في الصفات كما سيأتي .

ونحن الآن ، نبتدئ بمعتمد أهل التعطيل^(٢) ، وننبه على وجه إبطاله ، ثم نذكر - بعد ذلك - مستند أهل الحق ، فنقول^(٣) :

قال النفاة : لو قدر له صفات فهي إما ذاتية أو خارجية : فإن كانت ذاتية ، فذات واجب الوجود متقومة بمبادئ زائدة عليها ولا يكون إذ ذاك واجب الوجود بنفسه . ثم إن تلك المبادئ إما أن تكون كلها واجبة أو ممكنة أو البعض واجب والبعض ممكن : فإن كانت كلها واجبة أفضى إلى الاشتراك في واجب الوجود ، وهو ممتنع ، فإننا لو قدرنا

(١) قارن - بشأن موقف المعتزلة من الصفات - بالمغني ٣٤١/٤ - ٣٤٦ وشرح الأصول الخمسة ١٨٢ - ١٨٤ ويلاحظ أن ما ذكره هنا عن الشيعة إنما يصدق على الغلاة منهم كالباطنية ، وعلى المتأخرين بعد اختلاط التشيع بالاعتزال ، أما قداموهم فأكثرهم مثبتة حتى غلب بعضهم ونزع إلى التجسيم كما صرح هو في « الأبيكار » ٢٥٦/٢ ب ، وانظر في هذا أيضاً موافقة صحيح المنقول لابن تيمية ١٧٨/٢ وما بعدها ومقالات الإسلاميين ١٠٥/١ ونشأة الفكر للنشار ٦٠٣/١ ، ٦٠٤ ، ٢٩٢ - ٢٣٠/٢ .

(٢) عن مصطلح « التعطيل والمعلقة » انظر نهاية الأقدام ١٢٣ - ١٣٠ وشرح الأصول الخمسة ١٢٤ ، ١٣٩ والإشارات والتنبيهات ٢٤٧/٣ والنجاة ٢٥٧ ومقدمة مناهج الأدلة ص ٣٩ ، والرياض لحبيد الدين الكرمانى - المقدمة ص ١٩ - ٢١ ونشأة الفكر للنشار ٤٦٣/١ - ٤٧٩ .

(٣) قارن ما يورده هنا من حجج النفاة بما في شرح الأصول الخمسة ص ٧٩ ، ١٨٢ - ٢٢١ والمغني ٣٤١/٤ - ٣٤٦ . والنجاة ٢٢٩ - ٢٣٥ والإشارات ٤٥٦/٣ - ٤٨٢ ونهاية الأقدام ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٨١ ، ١٨٢ .

وجود واجبين ، فإما أن يشتركا من كل وجه أو يختلفا من كل وجه أو يشتركا من وجه ويختلفا في آخر : فإن اشتركا من كل وجه فلا تعدد في واجب الوجود ، إذ التباين والتغاير - مع قطع النظر عن التميز - محال . وإن اختلفا من كل وجه ، فلم يشتركا في وجوب الوجود . وإن اشتركا من وجه دون وجه فما به الاشتراك غير ما به الافتراق لا محالة وعند ذلك فما به الاشتراك ، إن لم يكن وجوب الوجود ، فليسا بواجبين ، بل أحدهما دون الآخر . وإن كان هو وجوب الوجود فإما أن يتم في كل واحد منهما بدون ما به الافتراق أولا يتم : لا سبيل إلى القول [بالتام]^(١) إذ القول بتعدد ما اتحدت حقيقته من غير موجب للتغاير والتعدد ممتنع جدا . وإن لم تتم حقيقة وجوب الوجود في كل منهما إلا بما به الافتراق ، فليس ولا واحد منهما واجبا بذاته ، إذ لا معنى لواجب الوجود بذاته إلا ما لا يفتقر في وجوده / إلى غيره . وهذه المحالات كلها إنما لزم من فرض الاشتراك في وجوب الوجود ١٦ / ب والجمع بين واجبين ، لا محالة . وكذا الكلام فيما إذا كان بعضها واجبا . وأما إن كانت ممكنة ، فهي لا محالة مفتقرة إلى مرجح خارج ، ولا يكون ما جعل منها واجبا لذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته^(٢) (وليس له فيما ينتظر)^(٣) فإذا كان ممكنا من جهة فهو من تلك الجهة مفتقر إلى مرجح ، ويخرج عن كونه واجبا بذاته مطلقا .

وأما إن كانت الصفات خارجية غير ذاتية ، فإما أن تكون قائمة بذاته أو غير قائمة بذاته : فإن لم تكن قائمة بذاته فليست صفات ، وإن سميت بذلك فحاصل النزاع يرجع إلى محض الإطلاقات ، وتلك لا مشاحة فيها . وإن كانت قائمة بذاته فهي إما واجبة أو ممكنة ؛ فإن كانت واجبة أدت إلى اجتماع واجبين ، وهو محال كما سبق . ثم القول بوجوبها مع افتقارها إلى ما تقوم به محال . وإن كانت ممكنة ، فواجب الوجود لا يكون وجوبه مطلقا ، بل من جهة ما ، وهو ممتنع كما مضى . فإذا لا بد أن يكون واجب الوجود واحداً من كل جهة ، من غير تعدد ، لا بأجزاء كمية ، ولا بأجزاء حدية . ولا يجوز عليه

(١) غامضة بالأصل ، أثبتنا إجتهاذاً .

(٢) في الأصل « واجب الوجود واجب » وكلية « واجب » الثانية زائدة لا محل لها .

(٣) توجد هذه العبارة الغامضة بالأصل ، وبدونها يتسق الكلام .

ما وجب فيه التعدد والتكثير ، وإن كل ما وصف به واجب الوجود فليس حاصله يرجع
إلا إلى سلب ما ؛ كقولنا إنه واجب أي لا يفتقر إلى غيره في وجوده ، أو إلى إضافة ما .
وكقولنا إنه أول أي إنه مبدأ كل موجود ، وعلى هذا النحو^(١) .

وإربما قالت النفاة من المعتزلة^(٢) : إنه لو كان له صفات وجودية زائدة على وجوده ،
لم يخل إما أن تكون هي هو أو هي غيره : فإن كانت هي هو فلا صفة له ، وإن كانت
غيره فهي إما قديمة أو حادثة : فإن كانت حادثة فهو ممتنع ؛ إذ الباري - تعالى - ليس
بمحال للمحادث ، كما يأتي . / وإن كانت قديمة ، فالقدم يخص وصف الإلهية^(٣) ، وذلك
يفضي إلى القول بتعدد الآلهة ، وهو ممتنع كما يأتي أيضا ، وأيضا فلو قامت بذاته صفات
وجودية لكانت مفتقرة إليها في وجودها ، وذلك سيؤدي إلى إثبات خصائص الأعراض
للصفات ، وهو محال .

والجواب :

أما القول بأنه لو كانت له صفات ذاتية لكان متقوما بها ، وخرج عن أن يكون واجب
الوجود لذاته ، فالخبط فيه إنما نشأ من الجهل بمدلول لفظ الواجب بذاته : فإنه إن أريد
به ما ليس له صفات ذاتية ولا خارجية ، فهو نفس المصادرة على المطلوب . وإن أريد به
ما ليس له علة خارجية عن ذاته ، ولا افتقار إلى غير ذاته ، وسواء كان ذلك صفة أم لا ،
فهو الصواب ؛ فإن الدليل لم يدل إلا على ما يجب انتهاء جميع الحادثات إليه ، وانقطاع
تسلسل العلل والمعلولات عليه ، وهو غير مفتقر إلى أمر خارج عنه ، لكن^(٤) مثل هذا الواجب
لا ينافي اتصافه بالصفات الذاتية ، إن لم تكن مفتقرة إلى أمور خارجية . ونحن وإن قلنا إنه

(١) قارن بإيراده حجة النفاة في الأبكار ١/٥٤ ، ١/٢١٩ ، ب ، وبما في الإشارات ٤٥٦ - ٤٦٢ وانظر
مناهج الأدلة ٢٩ - ٣١ ، ٤٠ .

(٢) قارن عرضه لهذه الدلالة بما في شرح الأصول الخمسة ١٨٣ - ١٨٨ ، ١٩٦ - ٢٠٠ ، و الأبكار ١/٥٤ ب
والموافقة لابن تيمية ١٤٨/٢ وشرح العقائد النسفية ص ٢٥٩ ونشأة الفكر للنشار ١/٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٣) قارن بشرح الأصول الخمسة ١٩٦ ، ١٩٧ وبما سيأتي في خاتمة هذا القانون .

(٤) في الأصل : « ما مثل » و « ما » هنا زائدة .

ذو صفات ذاتية ، فهي غير مفتقرة إلى أمر خارج ، بل كل واحد منها واجب بذاته ، متقوم بنفسه . وما ذكره من امتناع وجود واجبين ، فلأنما يلزم أن لو كان ما به الاشتراك بينهما معنى وجوديا ، وأمرًا إثباتيا ، وليس كذلك . بل ما وقع به الاختلاف ليس عوده إلا إلى نفى الماهيات والذوات ، بناء على أصلنا في أن الوجود نفس الموجود ، وأن إطلاق اسم الوجود والذات على الماهيات المتعددة ليس إلا بطريق الاشتراك في اللفظ لا غير ، وما وقع به الاشتراك فليس إلا وجوب الوجود . وحاصله يرجع إلى أمر سلبي ، وهو / عدم الافتقار في الوجود إلى علة خارجية ، وليس في إضافة هذا السلب إلى الذات المعبر عنها بكونها واجبة الوجود ، ما يوجب جعل الواجب مفتقرا إلى غيره . ولو وجب ذلك للزم مثله في حق الباري - تعالى - وهو محال .

ثم ولو قدرنا أن الوجود ، الذي يضاف إليه الوجوب ، زائدٌ على ما هية كل واحد منهما ، فلأنما يلزم منه المحال أيضا أن لو كان وجوب الوجود في كل واحد منهما لنفس الوجود الزائد عليه . ولو قيل لهم : ما المانع من أن يكون واجبان كل واحد منهما له ماهية ووجود مستند في وجوبه إلى تلك الماهية ، لا إلى معنى خارج ، ويكون معنى كونه واجبا لذاته أن وجوده الزائد على ماهيته مستند إلى الماهية لا إلى نفسه ؟ لم يجدوا إلى دفعه سبيلا^(١) . بل ربما عولوا في إبطال ذلك على نفى الصفات . وانتفاؤها لا يتم إلا بامتناع اجتماع واجبين وذلك دور ممتنع .

ولرما قالوا : إذا جوزتم أن يكون الوجود في واجب الوجود زائداً على ذاته وما هيته فهو لا محالة في وجوبه مفتقر إلى الذات القائمة بها ، وكل ما افتقر إلى غير نفسه ، في وجوبه ، فهو بذاته ممكن ، وإذا كان ممكنا كان وجود واجب الوجود^(٢) ممكنا وهو لا يتم إلا بمرجح خارجي ؛ إذ الذات يستحيل أن تكون هي المرجحة ، والا لما كانت قابلة^(٣) له إلا باعتبار جهة أخرى غير جهة كونها فاعلة ؛ إذ تأثير العلة القابلية غير تأثير العلة الفاعلية ، واختلاف

(١) هذه فكرة يوردها المؤلف في معرض المناقشة لإلزام الخصم وإلا فهو يرى - مع جمهور الأشاعرة - أن الوجود لا يزيد عن الماهية انظر في هذا الأبكار ٧/١ ب ، ١٥٣ ، بالإضافة إلى ما مر في الصفحة السابقة .

(٢) في الأصل « وجوب واجب الوجوب » .

(٣) في الأصل « قابلية » .

التأثيرات يستدعى اختلاف المؤثر ، إما في نفسه ، أو باعتبار جهات ، واختلاف تأثير ذات واجب الوجود في وجوده ، بالفاعلية والقابلية ، يستدعى اختلافه في ذاته ، أو في جهاته ، لكنه ليس مختلفاً في ذاته ، فلم يبق الاختلاف إلا باعتبار / جهاته ، والكلام في تلك الجهات كالـ ١٧ / كالكلام في نفس الوجود ، وذلك يفضي إلى ما لا يتناهى وهو محال .

قلنا : ما ذكرتموه إنما يتم أن لو سلم أن طبيعة الممكن ما يفتقر إلى مرجح فاعل . ولا مانع من أن يقال : إن الممكن ما لا يتم وجوده ولا علمه إلا بأمر خارج عن ذاته ، وهو متوقف في كلا طرفيه عليه ، وذلك قد يكون فاعلياً ، وقد يكون قابلياً ، وهو أعم من الفاعل . فعلى هذا إن قيل بأن الوجود ممكن ، باعتبار أنه يفتقر إلى القابل ، فقد وفي^(١) بجهة الإمكان ، ولا يلزم أن يفتقر إلى فاعل ، بل يجوز أن يكون وجوده لنفسه وذاته ، وإن توقف على القابل . والقول بأن وجوده لذاته مع توقفه على القابل ، مما لا يتقاصر عنه قولكم : إن العقل الفعال مؤثر في إيجاد الصور الجوهرية ، والأنفس الناطقة الإنسانية بذاته ، وإن كان تأثيره متوقفاً على القوابل لما تقتضيه^(٢) ذاته .

ثم إنه ما المانع من أن يكون تأثير ذات واجب الوجود بالفاعلية والقابلية ، لا يتوقف على صفات وجودية حقيقية ، يلزم عنها التكثير والتسلسل ، بل على صفات إضافية أو سلبية ، تكون تابعة لذات واجب الوجود ، من غير أن يكون محلاً لها أو فاعلاً ؟ وهذا كما قلتم في صدور الكثرة عن المعلول الأول لذات واجب الوجود ، فإنكم قلتم : إن الصادر عنه نفس وعقل وجرم ، وذلك باعتبارات متعددة لضرورة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . فإن كانت هذه الاعتبارات صفات وجودية ، وأموراً حقيقية ، فقد ناقضتم مذهبكم ، في قولكم : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . وإن كانت صفات إضافية أو سلبية لا توجب الكثرة والتعدد في الذات ، وهي كما قلتم مثل كونه ممكناً ، ومثل كونه يعلم ذاته ،

(١) انظر في معنى الممكن : الإرشاد للجويني ٢٨ ، ٢٩ والمواقف للإيجي ١٧٢/١ ونهاية الأقدام للشهرستاني ٦ ، ٩٩ والنجاة لابن سينا ٢٢٤ ، ٢٢٥ وراجع ما سبق في لوحة ٩ ب ، ١٠ أ وما سيأتي في ٩٧ ب .

(٢) راجع ما سبق في لوحة ٨ ب ، ٩ عن قدم القدرة والارادة رغم حدوث المرادات والمقدورات ثم قارن بنهاية الأقدام ١٩٦ ، ١٩٧ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ فكلاهما يلتقي على هذا النقد لنظرية الفيض مع ابن رشد أيضاً - انظر نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني د قاسم ٨٧ - ٩٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ .

ومبدأه ، فلم لا يجوز أن يكون مما يجب فيه / اختلاف التأثير أيضا باعتبار صفات إضافية ١٨ / ١
أو سلبية ؟ ولو قيل لهم : ما الفرق بين الصورتين والميزبين الحاليين ؟ لم يجدوا إلى الخلاص
عن ذلك سبيلا^(١) .

وعلى ما ذكرناه من التحقيق ههنا يندفع ما ذكره أيضا وإن نزل الكلام في الصفات
على جهة الإمكان دون الوجوب^(٢) .

وما قيل من أن القدم أخص وصف الإلهية ، فإن أريد به أنه خاص بالله - تعالى -
على وجه لا يشاركه غيره من الموجودات فيه ، فلا مزية فيه . وإن أريد به أنه غير متصور
أن يعم شيئين ، ولو كانا داخلين في مدلول اسم الإلهية ، فكفى به في الإبطال كونه مصادرة
على المطلوب . وهو لا محالة أشد مناقضة لمذهب الخصم ، إن كان ممن يعترف بكون المعدوم
شيئا ، وأنه ذات ثابتة في القدم ، في حالة العدم ، على ما لا يخفى^(٣) .

وليس لما يتخيله بعض الأصحاب في الجواب ههنا سداد ، وهو قوله : لو كان القدم
أخص وصف الإلهية ، فمفهومه لا محالة غير مفهوم كونه موجودا ، فالوجود إما أن يكون
وصفا أعم أو أخص فان كان أعم فقد تألفت ذات الباري من وصفين أعم وأخص . ولو كان
أخص ، فيلزم أن يكون كل موجود إلها وينقلب الإلزام . فإن الخصم قد لا يسلم الاشتراك
في معنى الوجود ، وإن وقع الاشتراك في اسم الوجود ، وعند ذلك لا يلزم أن يكون كل مسمى
موجودا إلها . وليس يلزم من تعدد مفهوم اسمي الوجود والقدم تكثر في مدلول اسم الباري
- تعالى - إلا^(٤) أن يقدر القدم نعتا وجوديا ، ووصفا حقيقيا ، وليس كذلك بل حاصله

(١) قارن بما في نهاية الأقدام ١٢٨ ، ١٢٩ وانظر ما سيأتى عن نظرية الفيض في ٧٩ ب ، ١٨٠ ب .

(٢) من البين أن غرض المؤلف هنا إلزام خصومه من الفلاسفة نفاة الصفات بأقوالهم هم ؛ لأن رأيه الخاص أن
الصفات قديمة وأجبة لله - تعالى - راجع كلامه في لوحة ١٦ ب ، ١٢٠ ، وانظر مثل هذا الإلزام في شرح النسفية ٢٣٠ -
٢٣٣ .

(٣) ذكر المؤلف هذه المناقشة حول أخص « وصف الإله » في الأبكار ٥٤/١ ب وانظر في هذا أيضا : حاشية
السيالكوتى على شرح النسفية ٢٣١ - ٢٣٢ وشرح الأصول الخمسة ١٩٠ - ٢٠٠ والإرشاد ٩١ وما سيأتى عن هذا الموضوع
في خاتمة هذا القانون .

أما من يقصده بقوله « بعض الأصحاب » فليعلمه الشهرستاني - انظر نهاية الأقدام ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٢١٢ - ٢١٤ .

(٤) في الأصل (لا) .

إنما يرجع إلى سلب الأولية لا غير ، وهذا بخلاف الصفات الوجودية التي سلب عنها الأولية .

ب / ١٨ وأما القول بأن قيام الصفات بالذات يفضي إلى ثبوت خصائص الأعراض لها^(١) ، فإنما يستقيم أن لو كان ما قامت به تفتقر إليه في وجودها / وتقوم به ، كافتقار السواد والبياض وسائر الأوضاع إلى موضوعاتها ، وليس كذلك . بل القيام بالشئ أعم من الافتقار إليه ، فإن الشئ قد يكون قائما بالشئ وهو مفتقر إليه في وجوده ، افتقار تقويم ، كافتقار الأعراض إلى موضوعاتها . وقد يكون قائما به وهو غير مفتقر إليه افتقار تقويم ، وذلك كما يقوله الفيلسوف في الصور الجوهرية بالنسبة إلى المواد ، وهي ليست بأعراض ولا لها خصائص الأعراض^(٢) . والمقصود من هذا ليس إلا أن القيام بالشئ أعم من الافتقار إليه ، دفعا لما ذكرناه من الإشكال . ومن لم يتحاش عن جعل هذا القادر خاصة للعرض فلا مشاحة معه في الاصطلاحات ، وإنما الشأن في نفيه لذلك عن الصفات ، ولا سبيل إليه بعد أن قلنا إن الصفات زائدة على الذات . وإلا فإن قلنا إنها عائدة إلى معنى واحد^(٣) سيأتي تحقيقه ، وإن الاختلاف إنما هو بسبب المتعلقات ، فقد اندفعت هذه الإشكالات وطاحت هذه الخيالات . هذا ما اعتمد عليه النفاة .

وأما أهل الإثبات :

فقد سلك عامتهم^(٤) في الإثبات مسلكا ضعيفا : وهو أنهم تعرضوا لإثبات أحكام الصفات أولا ، ثم توصلوا منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانيا^(٥) ، فقالوا :

(١) يورد المؤلف هذه الشبهة ويحجب عنها بمثل ما هنا في الأبكار ١٥٥/١ .

(٢) قارن بالنجاة ٩٨/٢ - ١٠٢ ، ورسالة الحدود - ضمن تسع رسائل لابن سينا - ص ٨٢ - ٨٤ .

(٣) هذه فكرة هامة سيعود إليها المؤلف في ل ٥٢ ب .

(٤) قارن بالأبكار حيث ينسب هذا المسلك لبعض أهل الإثبات ١٥٥/١ .

(٥) نجد محاولة إثبات الصفات عن طريق إثبات أحكامها أولا في نهاية الأقدام للشهرستاني ١٧٠ والإرشاد الجويني

٦١ - ٦٣ والتمهيد للباقلاني ١٥٢ - ١٥٣ وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ١٥١ - ١٥٦ كما نجد نقدا لهذه الطريقة عند ابن القيم في « مدارج السالكين » ٣١/١ شبيها بنقد الآمدي هنا .

العالم - لا محالة - على غاية من الحكمة والانتقان ، وهو - مع ذلك - جائز وجوده وجائز عدمه ، فما خصصه بالوجود^(١) يجب أن يكون مريدا له ، قادرا عليه ، عالما به . كما وقع به الاستقراء في الشاهد ، فإن من لم يكن قادرا لم يصح منه صدور شيء عنه ، ومن لم يكن عالما ، وإن كان قادرا لم يكن ما صدر عنه على نظام الحكمة والانتقان ، ومن لم يكن مريدا / لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه بأحوال وأوقات ، دون البعض ،^{١/١٩} بأولى من العكس إذ نسبتها إليه نسبة واحدة . قالوا :

وإذا ثبت كونه قادرا مريدا عالما وجب أن يكون حيا ؛ إذ الحياة شرط هذه الصفات على ما عرف في الشاهد أيضا ، وما كان له في وجوده أو في عدمه شرط ، لا يختلف شاهدا ولا غائبا . ويلزم من كونه حيا أن يكون سميعا بصيرا متكلمًا ؛ فإن من لم تثبت له هذه الصفات من الأشياء ، فإنه لا محالة متصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس ، على ما عرف في الشاهد أيضا ، والبارئ - تعالى - يتقدم عن أن يتصف بما يوجب في ذاته نقصا .

قالوا : فإذا ثبتت هذه الأحكام ، فهي - لا محالة - في الشاهد معللة بالصفات ، فالعلم علة كون العالم عالما ، والقدرة علة كون القادر قادرا ، إلى غير ذلك من الصفات ، والعلة لا تختلف شاهدا ولا غائبا أيضا .

واعلم أن هذا المسلك ضعيف جدا ؛ فإن حاصله يرجع إلى الاستقراء في الشاهد ، والحكم على الغائب بما حكم به على الشاهد ، وذلك فاسد^(٢) .

وقبل النظر في تحقيقه يجب أن نقدم قاعدة في تحقيق معنى الاستقراء ، وبيان الصادق منه والكاذب : أما الاستقراء فهو عبارة عن البحث والنظر في جزئيات كلى ما عن مطلوب ما . وهو - لا محالة - ينقسم إلى ما يكون الاستقراء فيه تاما ، أي قد أتى فيه على جميع الجزئيات ، وذلك مثل معرفتنا بالاستقراء أن كل حادث فهو إما جماد أو نبات

(١) في الأصل (في الوجود) .

(٢) أورد الآمدى هذه الحجة في الأبيكار ١/٥٥ ، ب وقال إنه يضعف التمسك بها جدا ، وانظر رأيه في الاستقراء والتثبيل في الأبيكار ١/٣٨ ب - ٣٩ ب وقارنه بما في نهاية الأقدام ١٧٣ .

أو حيوان فحاصل / هذا الاستقراء صادق يقينى . وإلى ما يكون الاستقراء فيه ناقصا ، أى قد أتى فيه على بعض الجزئيات دون البعض . وحاصل هذا الاستقراء كاذب غير يقينى ؛ إذ من الجائز أن يكون حكم ما استقرى على خلاف ما لم يستقر ، وذلك كحكمنا أن كل حيوان يتحرك فكه الأسفل عند الأكل ، بناء على ما استقريناه فى أكثر الحيوانات ، وقد يقع الأمر بخلافه مما لم يستقر ؛ وذلك كما فى التماسح فإنه إذا أكل تحرك فكه الأعلى ، فعلى هذا إن لم يكن الاستقراء فى الشاهد تاما فهو كاذب .

وإن قدر كونه تاما فإما أن يكون الغائب والشاهد مشتركين فى الحقيقة أو مختلفين فإن قدر الاختلاف ، فلا يخفى أن ما حكم به على أحد المختلفين غير لازم أن يحكم به على الآخر ؛ لجواز أن يكون من^(١) خصائص ما حكم به عليه دون الآخر . وذلك كما إذا حكمنا على الإنسان بأنه ضاحك مثلا أخذنا من استقراء جزئيات نوع الإنسان ، فإنه لا يلزم مثله فى الفرس المخالف له فى حقيقته .

وإن قدر الاشتراك فى الحقيقة فهو محال ، وإلا للزم الاشتراك بينهما فيما ثبت لذات كل واحد منهما . وإذ ذاك فيجب أن يكون البارى والعالم واجبين ، أو ممكنين ، أو كل واحد منهما واجبا وممكنا ، وهو ممتنع .

ثم لو قدر أن ذلك غير محال ، فالاستقراء إما أن يتناول الغائب أو ليس : فإن تناوله فهو محل النزاع ولا حاجة إلى استقراء غيره . وإن لم يتناوله بل وقع لغيره من الجزئيات ، فهو لا محالة استقراء ناقص ، وليس بصادق كما بيناه ، وهذا لا محيص عنه . ثم إن صح فيلزم أن يكون مشارا إليه ، وإلى جهته ، وأن يكون إما جوهرًا وإما عرضًا . كما فى الشاهد ، وإن لم يصح فى هذه الأمور لم يصح فيما سواها أيضا .

(١) فى الأصل (ما) .

ثم إن من قاس الغائب على الشاهد ههنا / فهو يعترف بأنه ليس في الشاهد فاعل موجد ٢٠ / ٢
على الحقيقة بل الموجود في حقه ليس إلا الاكتساب ، بخلاف ما في الغائب . فإذا ما وجد
في الشاهد لم يوجد في الغائب ، وما وجد في الغائب لم يوجد في الشاهد فأنى^(١) يصح القياس ؟ !
وأما القول بأنه إذا ثبتت هذه الأحكام ، فهي معللة بالصفات كما في الشاهد ، فقد
قيل^(٢) في إبطاله : إن هذه الأحكام واجبة للباري ، وكل ما وجب فإنه لا يفتقر إلى ما يعمل
به . وهذا كما في الشاهد ، فإن التحيز للجوهر ، وقبوله للعرض ، لما كان واجبا لم يفتقر
إلى علة ، وإنما المفتقر إلى العلة ما كان في نفسه جائزا غير واجب وذلك مثل كون العالم عالما
في الشاهد ، ومثل وجود الحادث ونحوه .

وهذا غير صحيح ؛ فإنه إن أريد بكونها واجبة للباري - تعالى - أنها لا تفتقر إلى علة ،
فهو عين المصادرة على المطلوب . وإن أريد به أنه لا يلد منها لواجب الوجود ، فذلك مما لا ينافي
التعليل بالصفة . والقول بأن التحيز للجوهر وقبوله للعرض ، لما كان واجبا لم يفتقر
إلى علة ، فهو مبني على فاسد أصول المعتزلة في قولهم : إن هذه توابع الحدوث ، وتوابع
الحدوث مما لا يدخل تحت القدرة ولا ينسب إلى فعل فاعل . وليس الرأي الصحيح عند أهل
الحق هكذا ، بل كل ما يتخيل في الأذهان ويخطر في الأوهام ، مما له وجود ، أصليا كان
أو تابعا ، فهو مقدور له تعالى ، ومخلوق له ، ومنسب في وجوده إليه ، وليس شيء مما يفرض
في الشاهد واجبا بنفسه . اللهم إلا أن يُعنى بكونه واجبا أنه لازم لما هو ثابت له ، على وجه
لا تقع المفارقة له أصلا . لكن الواجب بهذا الاعتبار غير ممتنع أن يكون معللا ، كما سبق^(٣) .

فإن قيل : هذه الأمور اللازمة وإن كانت مفتقرة إلى فاعل مرجح ، لكنها لا تفتقر
إلى صفة قائمة بمحلها تكون علة لها ، كما في افتقار العالمية في الشاهد إلى / صفة العلم ، ٢٠ / ٣

(١) أورد الآمدي هذا الإلزام على أصحابه من الأشاعرة لفسد عليهم استخدامهم طريقة قياس الغائب على الشاهد موضعا
لهم لا يظردون دلالتها في مذهبهم في الأبكار ٥٥/١ ب .

(٢) هذا القائل المجهول حدده الآمدي في الأبكار ٥٦/١ ب : (. . . وأما المعتزلة فإنهم قالوا : في إبطال إلحاق
الغائب بالشاهد في هذه الصفات : « أن هذه الأحكام واجبة لله - تعالى - والواجب لا يفتقر إلى ما يعمل به كما في الشاهد ،
فإن التحيز للجوهر . . . لما كان واجبا لم يفتقر إلى علة) وانظر أيضا في هذا نهاية الأقدام للشهرستاني ص ١٨٣ ونجد هذا
القول فعلا عند القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ١٧٢ ، ١٩٩ - ٢٠١ .

(٣) أورد الآمدي هذا الرد على حجة المعتزلة السابقة في الأبكار ٥٧/١ ب ولكنه قدم هناك الإجابات الحافظة عنها
لأصحابه من الأشاعرة - انظر الصفحة التالية .

وهو المقصود بلفظ العلة ، وإذا لم تفتقر إلى علة لكونها لازمة . كذلك فيما نحن فيه .
قلنا :

تفسير عدم افتقارها إلى العلة بالمعنى المذكور ، وإن كان صحيحا ، فقولهم : إنها لا تفتقر إلى علة لكونها لازمة دعوى مجردة ، وتحكم بارد ، بل لا مانع من أن تكون معللة وإن كانت لازمة ، وتكون علتها ملازمة أيضا والقول بأنه لا يعمل إلا ما كان جائزا فإنما ينفع أن لو كانت هذه الأحكام غير جائزة . ولا يُمنع القول بجوازها من حيث إنه لا يمكن القول بعدمها إلا وقد لزم عنه المحال ؛ لأن المحال قد يلزم عند فرض عدم الشيء لنفسه ، فيكون واجبا لذاته ، وقد يكون فرض المحال لازما عن أمر خارج ، وإن كان الشيء في نفسه ممكنا ، وذلك كما في فرض عدم المعلول مع وجود علته ، كالكسر مع الانكسار ونحوه . فلهما لم يتبين أن المحال اللازم عند فرض عدم هذه الأحكام لازم لنفسها ، لا يلزم أن تكون واجبة لنفسها . فقد اندفع الاشكال ، وبطل ما أوردوه من الخيال .

وليس من صحيح الجواب - ما ذكره بعض الأصحاب^(١) ، ههنا ، وهو أن قال :

قولكم بأن الواجب لا يعمل ، والجائز هو المعلن ، منتقض في كلا طرفيه أما انتقاض طرف الجواز فهو أن الوجود الحادث جائز ، وليس بمعلن . وأما انتقاض طرف الوجوب ، فهو أن كون العالم عالما في الشاهد ، بعد أن ثبت ، واجب ، وهو معلن . فإن قوله^(٢) : « إن الوجود الحادث جائز وليس بمعلن إنما يلزم أن لو قيل إن كل^(٣) جائز معلن بالصفة ، أما إذا قيل ان التعليل بالصفة ليس إلا للجائز . فلا يلزم من كون التعليل لا يكون إلا للجائز أن لا يكون الجائز إلا معللا بالصفة ؛ إذ هو كلى موجب ولا ينعكس مثل نفسه ألبتة .

٢١ / ١ وأما القول بأن العالم / - بعد أن ثبت كونه عالما في الشاهد - واجب وهو معلن ، فالواجب - لا محالة - ينقسم إلى ما وجوبه بنفسه ، وإلى ما وجوبه مشروط بغيره فإن أراد به أنه

(١) وبعض الأصحاب هنامقصود به إمام الحرمين الجويني الذي حاول فعلا نقض قول المعتزلة « بعدم تعليل الواجب » بطريق الطرد والعكس في « الإرشاد » ٨٤ - ٩٠ .

(٢) هذا بيان لعدم صحة جواب الجويني . (٣) في الأصل : « كان » بدلا من « كل » .

واجب بالمنعى الأول فقد ناقض ؛ حيث جعله معللاً ، إذ الواجب بنفسه ما لا يفتقر إلى غيره . وإن أراد به الاعتبار الثانى فلم يخرج عن كونه جائزاً ، فإن كل ما وجوبه بغيره فهو جائز بنفسه ، على ما عرف فيما مضى . وإذا كان جائزاً فتعليله ليس بممتنع . وما يمتنع تعليله ليس إلا ما كان واجباً بنفسه أو ممتنعاً . وهذا وإن كان واجباً فليس وجوبه بنفسه فلا يتجه به النقض^(١) .

فإذا الصحيح أن يقال فى لإبطال ههنا ما قيل^(٢) فى إبطال الأحكام أولاً . كيف والخصم له أن يسلم بثبوت هذه الأحكام للبارى - تعالى - على وجه تكون النسبة بينها وبين أحكام ذواتنا ، على نحو النسبة الواقعة بين ذاته وذواتنا ؟ وإذ ذاك ، فلا يلزم من تعليل أحد المختلفين أن يكون الآخر معللاً ، وإن وقع الاشتراك بينهما فى الإطلاقات والأسماء . ولا يلزم عليه أن يقال^(٣) : ما تذكره فى العلة مع المعلول هو بعينه لازم لك فى الشرط مع المشروط ؛ حيث إنك جعلت البارى حياً ، لضرورة كونه شرطاً لكونه عالماً وقادراً ومريداً ، كما فى الشاهد ، فما هو اعتذارك فى الشرط هو اعتذارنا فى العلة . فإن للخصم ألا يسلم أن طريق إثبات كونه حياً لإثبات الاشتراط ، بل غيره من الطرق . / كيف والبنية المخصوصة ٢١/ ب

عنده شرط فى الشاهد ، ومع ذلك لا يلتزم الاطراد فى الغائب ، فكيف يلتزم الاطراد فى غيره ؟ وما قيل من أن حد العالم فى الشاهد من قام به العلم ، وكذا القادر من قامت به القدرة ، والحد لا يختلف شاهداً وغائباً ، فحاصله يرجع إلى محض الدعوى ، وقد لا يسلم عن منع أو معارضة ، وإذ ذاك فلا سبيل إلى دفعه إلا بأمور ظنية ، وقضايا تخمينية ، لا حاصل لها .

ثم إن من رام إثبات الصفات النفسية بطريق التوصل إليها من أحكامها فهى لا محالة عنده أعرف من الصفات ، وإلا لما أمكن التوصل بها إلى معرفتها ، وإذا كانت الصفات

(١) أورد الآمدى هذه المحاولة من جانب بعض أصحابه لرد فكرة المعتزلة (إن أحكام الصفات واجبة والواجب لا يعمل) ولم يرتض تلك المحاولة ورفضها - كما فعل هنا - فى الأفكار ١٥٧/١ .

(٢) وهو أن طريق إثباتها الاستقراء فى الشاهد وقياس الغائب عليه قياس تمثيل وكلاهما لا يفيد اليقين ولا يصلح طريقاً للمعارف الغيبية - قارن بمناهج الأدلة ص ١٤١ .

(٣) يتبرع الآمدى هنا برد هذا الإلزام الذى قد يورده أصحابه الأشاعرة ضد خصومه من المعتزلة ، وذلك لإحساسه بضعفه وقصوره عن الإقناع ، وهذا مقتضى الإنصاف .

أخفى فكيف يوجد في حد الشيء أو رسمه ماهو أخفى منه ، وشرط المعرف أن يكون أميز^(١) مما عرف به ، وإلا فإن كان أخفى منه أو مثله في الخفاء فلا معنى للتعريف به^(٢) . ولما تخيل بعض الأصحاب عوص هذه الطريقة لم يستند في إثبات أحكام الصفات ، عند ظهور الإتيان في الكائنات ، وكذا في إثبات الصفات ، عند ثبوت أحكامها ، إلى غير الضرورة والبديهة . ولا يخفى ما فيه من التحكم وسمح الدعوى ، ومع ذلك فقد لا يسلم من المعارضة بنقيضه . وهو مما يضعف التمسك به جدا^(٣) .

وقولهم : إنه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات لكان متصفا بما قابلها ، وهو يتعالى ويتقدس عن أن يتصف بما يوجب في ذاته نقصاً . فالكشف عن زيف هذا الكلام إنما يتحقق ببيان حقيقة المتقابلين ، وبيان أقسامها ؛ أما المتقابلان : فهما ما لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة^(٤) . وهذا إما أن يكون في اللفظ أو في المعنى . فإن كان في المعنى فإما أن يكون بين وجود وعدم ، أو بين وجودين ؛ إذ الأعدام المحضة لا تقابل بينها . فإن كان القسم الأول [فهو]^(٥) تقابل السلب والإيجاب وذلك كقولنا الإنسان فرس ، الإنسان ليس بفرس .

٢٢ / ٤ وهو مما يستحيل اجتماع طرفيه في الصديق أو / الكذب .

وإن كان من القسم الثاني^(٦) ، فإما أن لا يعقل كل واحد منهما إلا مع تعقل الآخر أو ليس : فإن كان الأول فيسمى تقابل المتضايقين ، وذلك كما في الأبوة والبنوة ونحوهما . ومن خواص هذا التقابل ارتباط كل واحد من الطرفين بالآخر في الفهم ، وإن كان الثاني فيسمى تقابل الضمدين ، وذلك كالتقابل الواقع بين السواد والبياض ونحوه . ومن خواص هذا التقابل جواز انتقال طرفيه بالحركة إلى واسطة تكون بينهما . وأما إن كان من القسم الثالث فيسمى تقابل العدم والملئكة ،

(١) في الأصل (المميز) .

(٢) انظر شروط التعريف في الأبكار ٣٢/١ وكشف القويها ل ٣٠ وما بعدها .

(٣) قارن نقده لدعوى الضرورة هنا بما في الأبكار ٥٥/١ ب ونهاية الأقدام - منسوباً إلى الباقلاني - ص ١٧٣ وانظر أيضاً في هذا « الإرشاد » ص ٦٢ .

(٤) قارنه بتعريف الآدمي للمتقابلين في المئين لوحة ١٥ فهو لا يخرج عما هنا .

(٥) في الأصل « فنا » .

(٦) يقصد بالقسم الثاني التقابل بين الوجودين ، وبالثالث التقابل بين الوجود والعدم ، وهذا يخالف الترتيب السابق .

والمراد بالملكة ههنا كل قوة على شئ ما مستحقة لما قامت به إما لذاته أو لذاتى له . وذلك كما فى قوة السمع والبصر ونحوه للحيوان ، والمراد بالعدم هو رفع هذه القوة على وجه لا تعود ، وسواء كان فى وقت إمكان القوى عليه أو قبله ، وذلك كما فى البصى والطرش ونحوه للحيوان . فعلى هذا إن أريد بالتقابل ههنا تقابل السلب والإيجاب فى اللفظ حتى إذا لم يقل إن البارى ذو سمع وبصر ، لزم أن يقال إنه ليس بذى سمع ولا بصر . فهو ما يقوله الخصم ولا يقبل بعينه من غير دليل . وإن أريد به ما هو من قبيل المتضايفين فهو غير متحقق ههنا ، ومع كونه غير متحقق فلا يلزم من نفي أحد المتضايفين وجود الآخر ألبتة ، بل ربما يصح انتفاؤهما ، ولهذا يقال زيد ليس بأب لعمره ولا بابن له أيضا . وإن أريد به ما هو من قبيل تقابل الضدين ، فإنما يلزم أن لو كان واجب الوجود مما هو قابل لتوارد الأضداد عليه ، وذلك مما لا يسلمه الخصم ، وليس عليه دليل . كيف وإنه لا يلزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر ؟ بل من الجائز أن يجتمعا فى العدم والسلب ؛ ولهذا / يصح أن يقال : ٢٢ ب / إن البارى - تعالى - ليس بأسود ولا أبيض ، ولو لزم من نفي أحد الضدين وجود الآخر لما صدق قولنا بالنفى فيهما . وأما إن أريد به ما هو من قبيل تقابل العدم والملكة ، فلا يلزم أيضا من نفي الملكة تحقق العدم ، ولا من نفي العدم تحقق الملكة ، ولهذا يصح أن يقال : الحجر ليس بأعمى ولا بصير . نعم إنما يلزم العدم المذكور من ارتفاع القوة الممكنة للشئ المستحقة له لذاته أو لذاتى له كما بينا ، والقول بارتفاع مثل هذه القوة فى حق البارى يجر إلى دعوى محل النزاع والمصادرة على المطلوب ، وهو غير معقول^(١) .

فإذا السبيل الدليل فى إثبات الصفات إنما يتضح بالتفصيل^(٢) ، وهو أن نرسم فى كل واحد منها طرفا ، ونذكر ما يتعلق به من البيان ، ويختص به من البرهان ، ونكشف عما يشتمل عليه من الأقاويل الصحيحة والفسادة ، ولتكن البداية بتقديم النظر فى صفة الإرادة أولا .

(١) تعرض الآمدى لدليل الإثبات القائم على أن عدم اتصافه - تعالى - بالصفات يلزم منه اتصافه بما يقابلها ، فى كتابه الأبكار ١/٥٦ ، ب ورفضه معتدلاً على تحليله لفكرة التقابل كما فعل هنا .

(٢) قارن بالأبكار ١/٥٧ ب حيث يشير إلى الطريقة الجامعة التى انتهى إليها بعد طول النظر والتأمل لإثبات الصفات إجمالا ، وهى تقوم على فكرة الكمال التى اتبناها الآمدى هنا فى إثبات الصفات تفصيلا فيما بعد ، وهى الفكرة التى اعتمد عليها أيضاً ابن تيمية (انظر « الموافقة » ٢/١٨٣ - ١٨٥ ، « وابن تيمية السلى » للهراس ١١٣ - ١١٧) .

الطرف الاول

في اثبات صفة الإرادة

مذهب أهل الحق أن الباري - تعالى - مريد على الحقيقة ، وليس معنى كونه مريداً إلا قيام الإرادة بذاته . ومذهب الفلاسفة والمعتزلة والشيعة^(١) إلى كونه غير مريد على الحقيقة ، وإذا قيل : إنه مريد ، فمعناه عند الفلاسفة لا يرجع إلى إلا سلب أو إضافة ، ووافقهم على ذلك النجار^(٢) من المعتزلة ، حيث إنه فسر كونه مريداً بسلب الكراهية والعلية عنه . وأما النظام والكعبى فإنهما قالا : إن وصف بالإرادة شرعا فليس معناه إن أضيف ذلك إلى أفعاله إلا أنه خالقها ، وإن أضيف إلى أفعال العباد فالمراد به أنه أمر بها . وزاد الجاحظ على هؤلاء بإنكار وجود الإرادة شاهداً ، وقال : مهما كان الإنسان غير غافل ولا ساه / عما يفعله بل كان عالماً به ، فهو معنى كونه مريداً . ومذهب البصريون من المعتزلة إلى أنه مريد بإرادة قائمة لا في محل . ومذهب الكرامية إلى أنه مريد بإرادة حادثة في ذاته . تعالى الله عن قول الزائغين .

٢٣ / ٤

والذى يقطع دابر أهل التعطيل أن يقال : لو لم يصدق كونه ذا إرادة ، لصدق أنه ليس بذي^(٣) إرادة . ولو صدق ذلك أنتج قلبه معدولاً لضرورة وجود الموضوع ، وقلبه إلى

(١) قارن بما يذكره في الأبكار ٦٤/١ ب عن رأيهم في « الإرادة » وأنها سلب الكراهية ثم قارن بالإشارات ٥٦١/٣ والمحصل ١٥٠ وانظر أيضاً نظرية المعرفة عند ابن رشد للكتور قاسم ٢٦٣ ، ٢٦٤ ومقدمة مناهج الأدلة له أيضاً ٦١ ، ٦٢ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين للكتور الآلوسى ٥٦ - ٦٣ ، وقارن ما ينسب هنا للمعتزلة بالتحقيق الذى قدمه المرحوم محمد صالح الزركان في بحثه عن « فخر الدين الرازى وآرائه الكلامية والفلسفية » وبالنسبة للشيعة انظر نشأة الفكر للنشار ٦٢٢/١ ، ٦٢٣ .

(٢) هو الحسن بن محمد النجار ، ويميل الآمدى إلى عده من المعتزلة ويسميه في الأبكار « أباً الحسين » ، وهو يوافق المعتزلة في جميع المسائل الإلهية ، بينما يوافق الأشاعرة في المسائل الإنسانية ، انظر عن النجار والنجارية « الأبكار ٢٥٥/٢ ب ، ١٢٥٦ » ، والفرق بين الفرق ١٩٥ - ١٩٨ ، والملل والنحل للشهرستانى ١١٢/١ - ١١٤ .

(٣) قارن استدلاله هنا بما في اللمع للأشعرى ٣٧ - ٤٠ والإرشاد للجوينى ٢٤٠ ، ٢٤١ وبما مر آنفاً من نقد الآمدى لفكرة المتقابلين .

المعدول يجعل حرف السلب متأخرا عن الرابطة^(١) الواقعة بين المفردين ، وصورة ذلك أن يقال : الباري هو ليس بذي إرادة ، ولو صح ذلك فلنا أن نقول : وكل ما ليس بذي إرادة فهو ناقص بالنسبة إلى من له إرادة ، فإن من كانت له الصفة الإرادية فله أن يخصص الشيء وله أن لا يخصصه ، شاهدا ، فالعقل السليم يقضى أن ذلك كمال له ، وليس بنقصان ، حتى إنه لو قدر بالنظر إلى الوهم سلب ذلك الأمر عنه ، كان حاله أولا أكمل بالنسبة إلى حاله ثانيا . وعند ذلك فما سلب منه هذا الكمال ، قدر ذلك المسلوب عنه شاهدا أو غائبا ، إما أن يكون بالنظر إلى ما سلب عنه ووجب للآخر أنقص مما ثبت له هذا الكمال أو أكمل ، أو لا أكمل ولا أنقص : لا جائز أن يكون أكمل وإلا كان ما ثبت له ذلك الأمر من جهة ما ثبت له ناقصا ، وهو محال . ولا جائز أن يكون لا أنقص ولا أكمل ، وإلا لما كان وجود ذلك الأمر كمالا لما اتصف به ، بل وجوده وأن لا وجوده بالنظر إليه سيان لضرورة مساواته ما لم يتصف به ، من جهة عدم اتصافه به ، وذلك محال . فلم يبق إلا أن يكون ما لم يتصف به أنقص مما هو متصف به . وعند ذلك فيكون هذا الاقتران مؤثما من شرطية صغرى وحملية كبرى ، ناتجا / نتيجة شرطية ، مقدمها مقدم الشرطية ، وتاليها ب/٢٣ هو محمول الحملية ، وصورته أن يقال :

لو لم يصدق كونه ذا إرادة للزم أن يكون أنقص ممن هو ذو إرادة . وهذا الإنتاج إنما يتم بقلب مقابل المطلوب معدولا ، وإلا فمع بقائه سالبا ، فالمقدمة الكبرى تكون كاذبة ، لكونها موجبة والموجبة تستدعي وجود الموضوع . والموضوع في السالب - إذا كان حدا أو وسط^(٢) - غير متحقق الوجود . وإذا عرف الإنتاج - ولا يخفى ما فيه من المحال - فإنه كيف يتصور أن يكون المخلوق أكمل من الخالق ، والخالق أنقص منه ؟ - والبداهة تقضى برده وإبطاله ، فإذا قد لزم المحال عن هذا القياس ، وذلك إما أن يكون لا زما لصورته ، أو لمادته : الصورة صحيحة لا مراء فيها ، وإن كان لزومه عن المادة ، فلما أن يكون لا زما عن المقدمة الصغرى

(١) قارن بالمبين لوحة ٦ أ حيث يعرف القضية المعدولة بمثل ما هنا .

(٢) في المبين ١٧ : « وأما الحد الأوسط فعبارة عن الحد المشترك بين مقدمتي الاقتران » ، ويسرف الآمدى في استخدام الأساليب المنطقية في المناقشة متابعا للإمام الغزالي في ذلك كما يلاحظ ابن خلدون - المقدمة ص ٦٦ وانظر في هذا « ترجيح أساليب القرآن » لابن الوزير ص ٨ ، ٩ .

أو الكبرى : لا جائز أن يكون لازما عن الكبرى ، إذ هي صادقة مسلمة ، والصادق لا يلزم عنه محال ، فبقي أن يكون لازما عن المقدمة الصغرى ، التي هي لازم نقيض المطلوب ، فتكون كاذبة . ومهما كان نقيض المطلوب كاذبا ، كان المطلوب هو الصادق ، لضرورة أن القضية لا تخلو عن صدقها ، أو صدق نقيضها ، ويلزم منه ثبوت الإرادة .

وإن شئت أن تلبس هذا المعنى صورة شرطية^(١) ، قلت : لو لم يتصف بالإرادة ، لكان أنقص مما اتصف بها ، لما بيناه . والتالى باطل ، فالمقدم باطل .

فإن قيل : هذا اللزوم متوقف على تحقيق الإرادة شاهدا ، وبم الرد على الجاحظ في إنكارها ؟ قلنا : كل عاقل يجد من نفسه العزم والإرادة والقصد ، والتفرقة الواقعة بين الفعل الواقع على وفق الإرادة والواقع على خلافها ، وذلك كما في حركة المرتعش والمختار ، كما يجد من نفسه أن له علما وقدرة ونحو ذلك ، / ولا يمكن إسناد ذلك إلى العلم ، فإن التفرقة قد تحصل بين الشئيين وإن كان تعلق العلم بهما على السواء وهذا مما لا ينكره عاقل إلا عنادا^(٢) . ثم ولو جاز إنكار ذلك شاهدا ، لجاز إنكار العلم والقدرة ، إذ لا فرق بينهما وبين الإرادة ، فيما يجدد الإنسان في نفسه ، ويحسه في باطنه^(٣) .

فإن قيل : فلو سلم ذلك وسلم ثبوت صفة الإرادة شاهدا ، فما اعتمدتم عليه منتقض بالشئ والذوق واللمس ، وغير ذلك من كمالات الموجودات شاهدا . كيف وأن ما تنسبونه^(٤) له من الصفة ، إما أن يكون من جنس ما في الشاهد ، أو ليس : فإن كان الأول فهو محال . وإلا للزم أن تكون مشاركة للإرادة شاهدا في جهة العرضية والإمكان ، ويلزم أن يكون البارئ محلا للأعراض وهو متعذر ، وإن كان الثاني فهو غير معقول ، وما ليس بمعقول

(١) قارن بالمبين لوحة ١٧ ، ب حيث يتحدث عن القياس الاستثنائي والاقترافي ودليل الخلف .

(٢) سبق أن أورد الشهرستاني هذه الفكرة في رده على الجاحظ في نهاية الأقدام ص ٢٣٩ .

(٣) قارن بالأبكار ١/١٦٥ ، وإيثار الحق على الخلق لابن الوزير ص ٢٤٧ .

(٤) في الأصل « تنسبه » ويلاحظ تكرار مثل ذلك فيما يلي حيث يحذف الناسخ نون الرفع رغم تجرد المضارع من الناصب والجازم .

كيف نسلم كونه كمالاتاً للرب تعالى ، وأن علمه نقصان . وهل ذلك كله إلا خبط في عشواء ؟

قلنا : أما النقص فمندفع ؛ إذ المحصلون^(١) لم يمنعوا من إثباتها له ، لكن بشرط انتفاء الأسباب المقترنة بها في الشاهد ، الموجبة للحدث والتجسيم ، ونحو ذلك مما لا يجوز على الله تعالى . كما جوزوا عليه الإدراك والسمع والبصر ، لكن لم يتجاسر على إطلاقها في حق الباري تعالى لعدم ورود السمع بها . والحاصل أنه مهما ثبت من الكمالات شاهداً فلا مانع من القول بإثباتها غالباً مع هذا الاشتراط . وأما من فرق بين كمال وكمال من أهل الحق^(٢) ، فعلمه لم ير ما نفاه مما يتم^(٣) إلا بأمور موجبة للحدث والافتقار كاتصالات ومماسات وتقابلات إلى غير ذلك ، بخلاف ما أثبتته . أو أنه مما ليس بكمال في نفسه ، وذلك مثل ما يتخيل من معنى اللذة والألم والشهوة ونحوه . والأغوص إنما هو الأول : وهو القول بأن كل ما ثبت كونه كمالاتاً في الشاهد ولم يجز القول بإثباته في حق الغائب / إلى نقص أو افتقار ، ٢٤ / ب فالقول به واجب . وإن لم يصح إطلاقه من جهة التلفظ عليه ، لعدم ورود السمع به .

وأما ما ذكره من المجانسة فلنا أن نقول بها تارة وننفيها أخرى ، فإن قلنا بالمجانسة فغاية ما يلزم منه الافتقار إلى المحل المقوم ، إذ هو المعنى بكون الشيء عرضاً ، وذلك مما لا نأباه^(٤) إلا أن يقول : المقوم للصفة والمخصص بها أمر خارج عن ذات واجب الوجود ، وليس كذلك كما حققناه ، هذا إن قلنا بالمجانسة .

وإن قلنا بنفيها فلا التفتات إلى من قصر فهمه عن درك ما أثبتناه ، وزعم أنه غير معقول فإنه - وإن لم يكن من جنس صفات البشر - فلا يلزم أن لا يكون معقولاً ، وأن لا يمكن

(١) قارن بابت تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل ٦/١ والفزالي في الاقتصاد ٦٧ وبالأبيكار ١/١١٢ ، ب وما سيأتى هنا في لوحة ١٥٨ ، ب .

(٢) من هؤلاء الأشعرى نفسه ، وانظر اللع ، ٦٢ ، ٦٣ حيث يقرر الأشعرى أن غيره من « الأصحاب » قد سبقه بذلك .

(٣) في الأصل « لا يتم » حذف أداة النفي لأنها تؤدي إلى عكس المقصود .

(٤) قارن بنهاية الأقدام ٢٠١ ، ٢٠٢ والاقتصاد ٢٥ ، ٢٦ وانظر أيضاً مقدمة مناهج الأدلة ٦ ، ٧ ، ومسايق هنا في ١٥٨ ، ب .

التعرض لإثباته ونفيه ، وإلا كان وجود البارى تعالى غير معلوم ، ولتعارض القول بإثباته ، فصفة الإرادة لواجب الوجود ، وإن لم تكن مجانسة لصفة الإرادة شاهدا ، فلا محالة أن نسبتها إلى ذات واجب الوجود كنسبة الإرادة شاهدا إلى النفس الناطقة الإنسانية ، من التعلق والمتعلقات ، وكل عاقل يقضى ببديته أن الإرادة شاهدا - بالنسبة إلى محلها - كمال له وأن عدمها بالنسبة له نقصان، [و (١)] يوجب أن ما كانت نسبتها إلى واجب الوجود ، كنسبة الإرادة إلى محلها شاهدا ، أن يكون كمالا لذات واجب الوجود ، وأن عدمه يكون نقصانا . فلو لم نقل بثبوت لذات واجب الوجود ، لوجب أن يكون واجب الوجود ناقصا في رتبته بالنسبة إلى رتبة المخلوق ، من جهة أن كمال المخلوق حاصل له وكمال الخالق غير حاصل له .

فإن قيل : لو سلمنا بثبوت صفة الإرادة في حق البارى تعالى فما المانع من أن تكون أمراً سلبياً (٢) ومعنى عدمها كما قاله الفلاسفة والنجار من المعتزلة ؟

٢ / ٢٥ قلنا : لأن السلب عدم محض ، وذلك لا تأثير له في التمييز والتخصيص (٣) ؛ إذ ما / ليس بشئ لا يكون مستوعبا لما هو نقي ، ولأنه لا فرق إذ ذاك بين قولنا : إنه لا مميز وبين قولنا : إن المميز عدم . ثم كيف يصح تفسير الإرادة بعدم الإكراد ، وهو منتقض طردا وعكسا ؟

أما الطرد فهو أن كثيراً من الأشياء قد تنتفى عنه الكراهية ، ولا موجب لكونه مريدا ، وذلك كما في الجماد ، بل الإنسان في غالب أحواله ، كما في حالة النوم والغفلة ، فإنه لا يوصف فيها بكونه كارها ولا مريدا .

(١) هذه « الواو » ليست في الأصل .

(٢) ذكر الآدمي هذا السؤال في الأبحاث ١ / ٦٧ ، وأجاب عنه بقريب ما هنا .

(٣) هذه الفكرة نجدتها بوضوح وتفصيل أكثر عند ابن تيمية - انظر مجموعة الرسائل والمسائل ١ / ١١٦ وما بعدها وانظر أيضاً عنها « مقدمة مناهج الأدلة » ص ٣٨ ، ٣٩ .

وأما العكس فهو أن الإنسان قد يوصف بالإرادة لما هو كاره له ، كما في حالة شرب الدواء المسهل ونحوه^(١).

فإن قيل : تفسيرها بالعدم - وإن^(٢) كان ممتنعاً - فما المانع من أن تكون^(٣) لا موجودة ولا معدومة ، كما يقوله مثبتو الأحوال ؟

فقد أشرنا إلى وجه إفسادها فيما مضى ، فلا حاجة إلى إعادته^(٤) : فإن قيل : فلو سلم أنها صفة وجودية فلم يجب أن تكون قائمة بذات الرب - تعالى - وما المانع من أن^(٥) تكون قائمة لا في ذاته كما هو مذهب البصريين من المعتزلة ؟

قلنا : لو لم تكن قائمة بذاته لم يخل^(٦) إما أن تكون قائمة في محل أولاً في محل : فإن كانت قائمة في محل فالمحل إما قديم أو حادث ، فإن كان حادثاً فهو لا محالة منقسم في وجوده إلى مخصص ، والمخصص إما نفس ما قام به من الإرادة ، أو أخرى غيرها : لا جائز أن تكون نفسها ، وإلا أفضى إلى الدور من جهة توقف كل واحد منهما على صاحبه ولا جائز أن يقال : بإرادة أخرى غيرها ، وإلا أفضى إلى التسلسل . من جهة أن الكلام في المخصص الثاني كالكلام في الأول ، ثم إنه ليس القول بنسبتها إلى البارئ بكونه مريداً لها بأولى من نسبتها إلى محلها بل هو أولى .

وكذا الكلام فيما إذا كان قديماً أيضاً ، وأما إن كانت قائمة لا في محل^(٧) ، فقد قال

(١) الانتقاض في الطرد واضح ، أما في جانب العكس ففيه نظر ؛ إذ قد يقال : إنه كاره للشراب نفسه راحس من شره ومريد له تحصيلاً للفائدة المرجوة من العلاج ، هذا ونجد نفس هذا المثال في الأبيكار ١٦٦/١ أو من قبل في نهاية الأقدام ٢٤٢ .

(٢) كذا بالأصل ولعل هذه الواو زائدة . (٣) في الأصل « أن لا تكون » و « لا » هنا زائدة .

(٤) رفض الآدمي الأحوال كما مر بنا وكذا في الأبيكار ٢٧٢/١ . وانظر مقدمة مناهج الأدلة ص ٣٩ ،

(٥) في الأصل « أن لا تكون » .

(٦) هذا التقسيم الثلاثي - الذي صار معتمداً للقائلين يقدم الصفات من الأشاعة وغيرهم - ينتمى أصلاً إلى الإمام عبد العزيز المكي في محاورته الشهيرة مع بشر المريسي بين يدي المأمون - انظر مواقف صحيح المنقول لابن تيمية ١٣٠/٢ وما بعدها ، وانظر كتاب الحميدة لعبد العزيز المكي نفسه - من طبع مطبعة السعادة بالقاهرة بدون تاريخ - ص ٥١ وما بعدها .

(٧) ذكر الغزالي هذا القول ونسبه إلى المعتزلة بصفة عامة ، ورد عليه مستكراً : « وإذا لم تكن الإرادة قائمة به فقول القائل إنه مريد بها هجر من الكلام ، كقوله إنه مريد بإرادة قائمة بغيره » الاقتصاد في الاعتقاد - ٦٣ وانظر « نهاية الأقدام ٢١٥ ، ٢١٦ » .

بعض الأصحاب^(١) في رده : يلزم أن تكون إرادة في الشاهد هكذا إذا ما ثبت للحقيقة ٢٥ / ب في موضع لا يتخلف عنها أين وجدت / وحقيقة الإرادة لا تختلف شاهدا وغائبا . فإن استغنت عن المحل غائبا وجب أن تكون مستغنية عنه شاهدا وهو محال . وهذا إنما يستقيم أن لو سلم اتحاد حقيقة الإرادة شاهدا وغائبا . ولعل الخصم قد يجعل نسبة الإرادة غائبا إلى الإرادة شاهدا ، على نحو النسبة الواقعة بين الذات الواجبة غائبا والذوات الموجودة شاهدا ، وإذا ذلك فالإلزام يكون به منقطعا ، لا بما قيل من إنكار وجود الإرادة شاهدا لما بيناد ، فالصحيح أن يقال^(٢) : لو كانت قائمة لا في محل لم يخل إما أن تكون حادثة أو قديمة : فإن كانت حادثة فيما أن تكون باعتبار ذاتها واجبة أو ممكنة : لا جائز أن تكون واجبة ، وإلا لما كانت معلومة ، وإن كانت ممكنة فيما أن تفتقر إلى مخصص آخر أو لا تفتقر ، لا جائز أن يقال بالأول وإلا أفضى إلى التسلسل وهو محال ، ولا جائز أن يقال بالثاني ، وإلا لما وجدت ، إذ لا مميز لها على ما يخصص بها من حيث هي ممكنة ، وما يخصص بها إنما كان مفتقرا إليها من حيث هو ممكن لا من حيث إنه ذات مخصوصة وحقيقة معينة .

فإن قيل : المخصص لا يستدعي مخصصا ، وإن كان حادثا كما في الشاهد فإن من وجد له إرادة لا تستدعي تلك الإرادة أخرى ، وإلا أفضى إلى التسلسل ، وأن لا يتم لأحد إرادة إلا مع وجود إرادات لا تنتهي ، وذلك مما يُحسّ من النفس بطلانه ، وربما مهدوا ذلك بأمثلة أخرى مثل التمني والشهوة ونحو ذلك .

قلنا : أما القول بأن المخصص لا يستدعي مخصصا فهو دعوى مجردة من غير دليل ، كيف وقد بينا وجه الاحتياج والافتقار مما لا سبيل إلى إنكاره ، وما قيل من أن الإرادة في الشاهد لا تفتقر إلى إرادة فغلط ، بل لا بد لها من مخصص من جهة كونها ممكنة وحادثة / ٢٦ / ١

(١) ذكر الشهرستاني في « نهاية الإقدام - ٢٤٥ » قريبا من هذا الرد الذي لم يوافق عليه الآندى هنا ، فلمله المقصود « ببعض الأصحاب » ، وإن كان الرازي قد ذكر مثل ذلك أيضاً في الأربعين - ١٥٤ في « الوجه الأول » للرد على البصريين من المعتزلة الذين حددهم بقوله : « وهو قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار بن أحمد » هذا وقد أشار الآندى في الأبيكار أيضاً إلى هذه الإجابة غير المرضية لبعض الأصحاب ، ١٧٠ / ١ .

(٢) ذكر الآندى هذه الإجابة المختارة في الأبيكار ٦٩ / ١ ب ، ١٧٠ ، ب .

وإن لم يكن المخصص من جهة من له الإرادة شاهداً ، وعلى هذا يخرج كل ما يؤولونه من الأمثال غير هذا المثال ..

وأيضاً فإنها لو كانت حادثة لا في محل ، لم تكن نسبتها إلى البارئ تعالى بكونه مريداً بأولى من نسبتها إلى غيره من الحوادث . وليس يجب القول بتغير نسبتها إليه لما بيناه من الاشتراك في نفي المحلية عنهما ، فإنه مع ما فيه من انتفاء جهة اللزوم^(١) ليس هو بأولى من نسبتها إلى غيره من الحوادث لما بينهما من الاشتراك في الحدوث ، بل وهو الأولى ؛ من حيث إن ما يتحقق بين الحوادث من الاشتراك والنسب أكبر منها بين القديم والحدث على ما لا يخفى .

ثم ولو وجب نسبتها إليه لما اشتركا فيه من نفي المحلية لوجب نسبتها إلى سائر الجواهر والأجسام ؛ إذ هي مشاركة لها في هذا المعنى ، كيف وإنه لو جاز أن يكون مريداً بإرادة قائمة لا في ذاته ، لجاز أن يكون عالماً بعلم قائم لا في ذاته ، وقادراً بقدرة قائمة لا في ذاته ؟ إلى غير ذلك من الصفات ولم يقولوا به^(٢) ، ولجاز أيضاً أن يكون الواحد منا عالماً وقادراً بعلم قائم لا في ذاته ، وقدرة قائمة لا في ذاته ، ولم يقولوا به أيضاً ، والتحكم بالفرق من غير دليل مما لا سبيل إليه . وهذا تبين إبطال القول بالقسم الثاني^(٣) أيضاً . كيف وإنه مما لا قائل به ؟ فلم يبق إلا أن تكون قائمة بذات الرب تعالى .

وإذا كانت قائمة بذاته ، فلما أن تكون قديمة أو حادثة . لا جاز أن تكون حادثة كما ذهب إليه الكرامية ، إذ قد بينا وجه إبطاله ولا حاجة إلى إعادته^(٤) . وسنبين امتناع

(١) نسب الشهرستاني فكرة « أن البارئ تعالى لا في محل والصفة لا في محل فهي أول به » إلى هشام بن الحكم (نهاية الأقدام ص ٢١٨) ورد عليها بالفرقة بين المحل أو المكان وبين الموضوع أو المتكّن وهو الجوهر أو الجسم الحال في المكان (نهاية الأقدام ٢٤٤) ونجد هذه التفرقة في الأبكار ٧٠/١ ب ، ومن قبلها عند ابن سينا في الإشارات ٤٧٩/٣ ، ٤٨٠ .

(٢) ذكر الآمدي هذا الإلزام والذي بعده في الأبكار ٧٠/١ ب .

(٣) يقصد بالقسم الثاني ما ذكره في الشق الثاني من التفصيل (ل ٢٥ ب) وهو كونها قديمة قائمة لا في محل . قال في الأبكار (٧٠/١ ب) : « وبما ذكرناه يبطل القول بكون المخصص القائم لا في ذاته قديماً أيضاً ، كيف وإنه مما لا قائل به » وهو القسم الثاني هنا .

(٤) يشير إلى ما ذكره في (ل ٢٥ ب) في مناقشته لقول المعتزلة « إنها قائمة لا في محل » وإبطاله ذلك على فرض حدوثها وقدمها ، وأصل هذه الحجة عند الشيخ الأشعري في « الملع - ٤٥ ، ٤٦ » .

قيام الحوادث بذات الرب تعالى فيما بعد إن شاء الله تعالى^(١) . فتعين أن يكون الرب تعالى مريدا بإرادة قديمة قائمة بذاته ، وهو ما أردناه .

فإن قيل : فلو كان المخصص قديما لانقلب ما ذكرتموه في امتناع إضافة التخصيص إلى ذات واجب الوجود عليكم فيما تدعون / مخصصا ، فإنه إذا كان قديما فنسبة الأحوال والأوقات والأضداد وكل ما يقدر بالإضافة إليه على وتيرة واحدة ، فما خصصه بزمان الحدوث ، إن افتقر إلى مخصص آخر ، فالكلام في ذلك المخصص الذاتي كالكلام في الأول ، وذلك يفضي إلى التسلسل وهو ممتنع . وإن لم يفتقر إلى مخصص آخر فما هو جواب لكم في الإلزام ههنا أي في الإرادة هو جواب لنا^(٢) في الذات .

قلنا : قد بينا أنه لا بد من إرادة قديمة كان بها التخصيص ، وليس ما ذكرناه في إبطال التخصيص بالذات مما ينقلب في الإرادة ، فإنه إذا قال القائل : لم خصصت الإرادة هذا الحادث بزمان حدوثه ، وليس هو بأولى مما قبله أو بعده ؟ كان السؤال في نفسه خطأ^(٣) ؛ من جهة أن الإرادة عبارة عما يتأتى به التخصيص للحادث بزمان حدوثه . لا ما يلزمه التخصيص ، فإذا قيل : لم كانت الإرادة مخصصة ؟ فكأنه قال لم كانت الإرادة إرادة ؟ وهو في نفسه محال ، وهذا كما لو قال : لم كان الواجب بذاته لا يفتقر إلى علة ، والممكن بذاته يفتقر إلى علة في كل واحد من طرفيه^(٤) . فإنه لا يقبل ؛ من حيث إن سؤاله يتضمن القول بأنه لم كان الواجب واجبا ولم كان الممكن ممكنا ، فإن الواجب هو عبارة عما لا يفتقر إلى غيره في وجوده ، والممكن بعكسه ، وهو مما لا يخفى وجه فساده . وهو لا محالة إن

(١) في لوحة ١٧١ - ٧٦ ب ، وانظر أيضا الأبيكار ١٤٥/١ ب - ١٥٠ حيث يرد على القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى ، وعلى الكرامية خاصة (في ٧٠ ب ، ١٧١) وقارنه برأى الرازي الذي وافق فيه القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى في الأربعين مثلا ص ١١٨ - ١٢٢ وابن تيمية في موافقه صحيح المنقول ١٤٤/١ ، ١٤٥ ، ٩٣/٢ - ١١٧ .

(٢) في الأصل (لكم) والصواب ما أثبتته - راجع الأبيكار (١٦٧/١) حيث يورد هذا الإشكال .

(٣) ذكر الغزالي هذا الرد في « الاقتصاد - ٦٤ » واعتبر مثل هذا السؤال غير مشروع ، وذكره الآملي أيضا في « الأبيكار » ٦٢/١ ب ، وانظر ما سيأتى عن هذه المسألة في القانون الخامس عند إثبات حدوث العالم .

(٤) في الأصل « طريقه » .

ورد من الفيلسوف^(١) أظهر في الفساد ، من جهة اعترافه بإسناد جميع الحوادث والأمور المتجددات كالحركات وغيرها إلى الإرادات النفسية الثابتة للأجرام الفلكية ولا مندوحة عنه .

فإن قيل : لو سلم قيام المخصص بذات الرب تعالى و كونه قديما لكنه مما يمتنع تفسيره بالإرادة لوجهين :

الوجه الأول : هو أنه لو كان مخصصا بالإرادة لما خصصه ، فلا بد من أن يكون قاصداً لِمَا خصصه وطالبها له^(٢) / بل يتعالى ويتقدس عن الأغراض ، وإنما هي عائدة إلى المفعول ٢٨ / ٢

(١) في الأصل « على الفيلسوف » .

(٢) لاحظنا على النسخة الأصلية الوحيدة من حيث الترقيم ومن حيث السياق سقوط لوحة كاملة (٢٧ أ ، ب) في هذا الموضع ، ونظرا لما تأكد لدى من طبيعة العلاقة بين « الغاية » و « الأفعال » وأن الأول يكاد يكون ملخصا موجزا للأفكار التي تضمنها الثاني أو أكثرها ، بل إن العبارة لتتحد بينهما في مواضع كثيرة جدا ، أشرت إلى بعضها في تعليقاتي بالهامش فيما سبق ، رأيت أن ألخص الفكرة الرئيسية التي فقدناها مع هذه اللوحة الضائعة ، عن « الأفعال » .

والسياق هنا يسفنا - إلى حد كبير - في تعرف مضمونها العام ، فالأمدى يذكر هنا إشكاليين للمعتزلة على مشيئ الإرادة القديمة « الأول : هو أنه لو كان مخصصا بالإرادة لما خصصه فلا بد من أن يكون قاصدا . » ويبدو أن الأجوبة على هذا الوجه « الأول » تستغرق اللوحة الساقطة ، حيث يستكملها في لوحة ٢٨ أ ثم يعرض بعد ذلك :

« الوجه الثاني (من الإشكال) : في قولهم : لو كانت صفة نفسية قديمة لما تعلقت ببعض المتعلقات دون البعض ، كما في العلم » ثم يأخذ في الرد عليهم .

والآن - وبعد أن حددنا القدر الساقط من نسختنا - نستطيع أن نتمتع على « الأفعال » في تعرف رد الأمدى على هذا « الوجه الأول » :

عرض الأمدى لهذا « الوجه » في سياق الحجة الأولى من حجج النفاة للإرادة القديمة - بسبب تعارض الأدلة لديهم - فقال (الأفعال ٦٧/ب) : « سلمنا دلالة ما ذكرتموه على أنه لا بد من إرادة قديمة قائمة بذات واجب الوجود ولكن معنى ما يأتي يدل على امتناع ذلك ، وبيانه بحجج أربع :

الأولى : أن حدوث الحادث إما أن يكون متوقفا على تعلق الإرادة به أو لا يكون متوقفا عليه ، فإن كان الأول فالرب - تعالى - يستفيد بإرادته له كمالا ، وبدعم إرادته نقصانا ، وهو محال . الخ » فهذا هو الوجه الأول المذكور هنا تماما ، ولكن أين الجواب عنه ؟

يتعرض الأمدى لمناقشة هذه الحجج وإبطالها في ل ٧١/أ من الأفعال ، غير أنه يحيلنا فيها على ما ذكره في مسألة القدرة « وأما ما ذكره من الوجه الأول والثاني في الحجة الأولى فقد سبق الجواب عنه في مسألة القدرة . . »

وبالرجوع إلى (ل ٦١ أ) من نفس الجزء نجده يقول - أثناء كلامه عن « القدرة » -

« الثاني . . : أنه لو كان مريداً لمقدوره فيما أن تكون إرادته له أولى من عدم الإرادة ، أو لا تكون . . : فإن لم =

المرجح ، وذلك مما لا يوجب تحققه للغير ولا عدمه نقصا ما ، والذي يوضح هذا هو أن ما ظهر من حكمة بعثة الرسل والأنبياء وتبليغهم ليس إلا إصلاح الخلق وتقويم نظامهم ، وإن كنا نعلم أن عدم هذه الحكمة ووجودها بالنسبة إلى حال النبي سيان ، فيما يرجع إلى نفس كماله ونقصانه ، وهذا مما لا ينكره عاقل إلا عن عناد . ثم إن هذا مما لا يصح إيراده ممن يعترف بكون البارئ تعالى مريدا ، من المعتزلة وغيرهم . وإن ورد من الفلاسفة الإلهيين

« تكن إرادته له أولى به فليس إرادة الفعل أولى من الترك ، وإن كانت إرادته أولى به فهو - لا محالة - يستفيد بإرادته له كمالا ، وبعدم الإرادة يفوت عليه ذلك الكمال ، ويلزم من ذلك أن يكون الرب - تعالى - مستفادا له من مخلوقه كال وهو محال ، وإن لم يكن مريدا لما يوجد فهو غير موجد بالاختيار . . . »

وبعد ذلك - بقليل - يقول (في ل ٦٢ أ ، ب) :

« قولهم : إما أن تكون إرادة العالم أولى أولا .

قلنا : الأولى إنما يطلب في فعل من يطلب في فعله رعاية الصلاح والأصلح ، وليس البارئ - تعالى - كذلك ، على ما يأتي ، وعلى هذا فلا يصح القول بأنه لا أولوية لتخصيص أحد الأمرين دون الآخر ، فإن هذا هو شأن الإرادة ، وهو تخصيص أحد الجائزين دون الآخر ، فإذا قيل : لم كان كذلك ؟ كان هذا السؤال يتضمن إبطال حقيقة الإرادة ، وكأنه قيل : لم كانت الإرادة إرادة ؟ وهو غير مسموع .

ثم وإن قدرنا الأولى في فعله ، فإنما يلزم بسببه الكمال والنقصان ، في حق واجب الوجود ، أن لو كانت حكمة الأولوية عائدة إليه ، وليس كذلك بل هي عائدة إلى المراد دون المريد ، ثم هذا الإشكال لا يصح إيراده من يعترف بكون الله - تعالى - مريدا من المعتزلة .

وهنا يتصل الكلام مع الوارد في ل ٢٨ أ من غاية المرام حيث يقول بعد أسطر تتضمن الكلام عن حكمة بعثة الرسل وأهمهم لا يستفيدون كمالا أو نقصانا من تحققها أو عدم تحققها . : « ثم إن هذا مما لا يصح إيراده من يعترف بكون الله تعالى مريدا من المعتزلة » .

والذي يؤكد اتصال السياق ، وإطراده على نحو واحد - أو متقارب - في السكتين قوله - بعد ذلك مباشرة في الأ Bakar : « ولا من الفلاسفة الإلهيين ، حيث قصوا بأن النفوس الفلسكية مخصصة للحركات الدورية بإرادة نفسية ، على ما سيأتي تحقيقه . . . وإن كانت النفوس الفلسكية أشرف من الحركات المخصصة بها . ثم هو لازم على القائل بالإيجاب بالذات ، إذ يمكن أن يقال : الإيجاب بالذات إما أن يكون أولى من عدم الإيجاب بها أو لا يكون أولى . . . وهلم جرا إلى آخر الإشكال وعند ذلك فما هو جواب له في الإيجاب بالذات هو جواب لنا في الإيجاب بالقدرة والاختيار . »

وهذا - في مضمونه - هو ما يقرره هنا بعينه ، فلنعد إلى كتابنا :

ومن تابعهم^(١) فهو لازم عليهم أيضا ، فإنهم قضوا [بأن]^(٢) الترجيح في الوجود وغيره إنما يستند إلى ذات واجب الوجود ، وإن ما وجب به لا يتأخر وجوده عن وجوده ، بل هو ملازم له في الوجود ، كملازمة حركة الخاتم لحركة اليد . كما سيأتي تفصيل مذهبهم .

وعند ذلك فنقول : ملازمة ما وجد به ووجب عنه إما أن تكون وعدمها سيان أو أن الملازمة أولى : فإن كانت الملازمة وعدمها سيان ، فالقول بوجوب اللزوم في الوجود متناقض . وإن كانت الملازمة هي الأولى ، فلا محالة أن ما هو الأولى في لزومه له أنه يستفيد بملازمته كمالا وبعدمه نقصانا . فإذا ما هو اعتذارهم في الذات هو اعتذارنا في الإرادة ، ولا محيص عنه .

ومما يلزمهم أيضا في ذلك أن تكون الأنفس الفلكية^(٣) المخصصة للحركات الدورية كما عرف من مذهبهم ، متوقفة في حصول كمالاتها على معلولها ، لكونها مخصصة له بالإرادة . وفي ذلك توقف كمال الأشرف على المشروف ولا خلاص لهم منه .

١١٦

وأما ما ذكره من الوجه الثاني^(٤) :

في قولهم : « لو كانت صفة نفسية قديمة لما تعلقت ببعض المتعلقات دون البعض كما في العلم » ، فمع^(٥) أنهم قد نقضوا ما أبرموه ، وحلوا ما عقدوه / بالقدرة ؛ فإنهم قالوا : ٢٨ / ب
إنها صفة قديمة نفسية ولا تعلق لها بأفعال العباد ، فهو صحيح .

(١) يقصد الفارابي وابن سينا وأمثالهما من فلاسفة المسلمين - انظر الإشارات والتنبيهات ٣ / ٥٥٤ - ٥٥٩ والأربعين للرازي ص ٢٥٠ .

(٢) زدت كلمة « بأن » ليستقيم الأسلوب .

(٣) في الأصل « القابلية » .

(٤) ذكر الأمدى في الأبيكار (١ / ٦٨ أ ، ب) هذا الوجه الثاني خلال عرضه للحجة الرابعة من حجج نفاة الإرادة القديمة القائمة بذاته - تعالى « الثاني : أنها لو كانت قديمة نفسانية لوجب تعلقها بجميع الجائزات من أفعاله وأفعال العباد ؛ فإن نسبة القديم إلى سائر الجائزات نسبة واحدة . . ثم يلزم من تعلقها بجميع الجائزات محالات ثلاثة . . » ثم ينتج المحالات على النحو الوارد هنا .

(٥) في الأصل (فهو . .)

وسنبين فيما بعد - إن شاء الله - أنه لا خالق إلا الله . ولا مبدع إلا هو . وأن الإبداع والخلق لجميع الحادثات ، لا يكون إلا عن إرادة واختيار ، لا عن طبع واضطرار ، كيف وإنه لو لم تتعلق إرادته بجميع الكائنات لكان كمال واجب الوجود بالنسبة إلى ما لم تتعلق به إرادته من الكائنات أنقص بالنسبة إلى حال من تعلقت به إرادته من المختارين ، وهو محال ؟ وما ذكره من المحالات وأوردوه من الإلزامات غير متجه :

أما الأول^(١) ، وهو قولهم : يلزم أن يكون مريدا لإرادة^(٢) زيد وعمرو عند اختلاف مراديهما ، فقد منع بعض الأصحاب من تصور اجتماع مثل هاتين الإرادتين وقال : إن ما علمه الله على ما هو عليه وإنه سيكون أولا يكون فهو المراد ، ونقيضه تشبه^(٣) غير مراد . فعلى هذا تصور الإرادتين عند تعلقهما بنقيضين ممتنع . وهو مما فيه نظر ، فإن ما وجد من كل واحد منهما مماثل لما وجد من صاحبه ، فيما يرجع إلى الميل والقصد ، والاختلاف ليس إلا في التعلق . وكون أحدهما واقعا على الوفق . والآخر على خلافه ، فإن كان ذلك هو الموجب تسمية البعض إرادة ، والبعض شهوة فحاصله يرجع إلى الاصطلاح في الأسماء ، لا الاختلاف في المعنى ، وهو ما يوجد في^(٤) كل واحد منهما .

فالذي يتجه وله ثبات على محك النظر ، أن يقال^(٥) : إنما يلزم هذا المحال أن لو لزم من تعلق إرادته بإرادتهما تعلقهما بمراديهما ، وليس كذلك ، بل المدعى به متحكم بما لا دليل عليه ، فالرأي الحق أن يقال إن تعلقها بالإرادتين إنما كان بالنظر إلى حدوثها ، وتخصيصها بالوجود دون العدم ، وذلك مما لا يوجب تضاداً ولا تناقضاً . والجمع بين متعلقيهما وإن كان محالاً ، / ٢٩

(١) ذكر الآمدي هذا « المحال الأول » في الأبيكار (١ / ٦٨ ب) ، كما أشار إليه الشهرستاني في « نهاية الأقدام - ٢٤٩ » .

(٢) في أصل للإرادة زيد وعمرو عند الاختلاف مراد بهما .

(٣) في الأصل « تشبها » وهو خطأ ، أما من يقصده « بالبعض » فلعله الشهرستاني الذي قدم هذا المنع فعلا في « نهاية الأقدام ٢٤٩ - ٢٥٠ » وإن كان قد أتبعه بالجواب الذي ارتضاه المؤلف هنا .

(٤) في الأصل « فيما » .

(٥) تعرض الآمدي للإجابة عن هذا الالتزام في الأبيكار ٧١ / ١ أ ، ب غير أنه ارتضى هناك ما لم يرضه هنا من جواب

« بعض الأصحاب » .

/ فلأنما يلزم أن لو لزم تحققه في متعلقهما به ، أي^(١) من تعلق الإرادة القديمة بهما وليس كذلك ، ٢٩ / ١
بل متعلق كل واحد منهما إنما يتم بتعلق الإرادة القديمة به وذلك غير لازم من تعلقها بإحداث
الإرادة الحادثة المتعلقة به .

وأما المحال الثاني^(٢) فقد أجاب عنه بعض الأصحاب بأن قال : أفعال المكلفين وإن
انقسمت إلى خيرات وشُرور ، لكن الإرادة إنما تتعلق بها من حيث وجودها وتحقيقها ، وهي
من هذا الوجه ليست بشُرور ، بل خيرات محضّة ، وإنما تلحقها الشرور باعتبار الصفات التي
هي منتسبة إلى فعل العبد وقدرته ، وهي ما قلّم إنما توابع الحدوث ، كما يأتى تحقيقه في
مسألة خلق الأفعال . وهي من هذه الجهة ليست مرادة لله - تعالى - على الاصلين ؛ فإن إرادة
فعل العبد - من حيث إنه فعله - ثمن وشهوة ، وذلك في حق البارئ محال . فإذا ما هو مراد
الله تعالى إنما هو التخصيص والإحداث وذلك هو الخير ، وما هو الشر ومنه الشر فهو ما وقع
مسنداً إلى فعل العبد من حيث هو فعله ، وذلك غير مراد الله تعالى .

وسنبين إبطال هذا المقال في مسألة خلق الأعمال ، وأن ما من حادث إلا وهو مضاف إلى
البارئ تعالى بأنّه محدثه ومريد له ، وأنه لا خالق إلا الله تعالى ولا مبدع إلا هو ، وأنه لا يجرى
في ملكه إلا ما هو مراد له ، [و] ^(٣) من حيث هو مراد له ليس بشر ، فإن تعلق الإرادة به إنما هو
من جهة تخصصه بالوجود دون العدم أو العدم دون الوجود ، [و] ^(٣) بالجملة من جهة تخصصه
ببعض الأحوال دون البعض ، وذلك مما لا يوصف بكونه شراً من حيث هو كذلك . نعم إن
وصف بعض الحوادث بكونه شراً ، فذلك ليس هو لعينه ، ولا أن الشر ووصف ذاتي له ، ولا هو ،
في نفسه معنى وجودي ، بل معنى نسبي ، وأمر / إضافي . كما يأتى تحقيقه في مسألة التحسين ٢٩ / ب
والتقبيح . وذلك مما لا يمنع من إضافته إلى الإرادة القديمة وإلا لما أضيف إليها في عالم

(١) في الأصل « أو »

(٢) وأجاب عن هذا الإشكال أيضاً عند حديثه عن القدرة في الأبيكار ١/ ٦١ ، أ ، ٦٢ ، ب ، ٦٣ ب قارن ذلك بأجابه
الغزالي في الاقتصاد ٦٤ ، ٦٥ والشهرستاني في نهاية الاقدام ص ٢٥١ والآمدى هنا يعتمد عليه ويؤكد ينقل عباراته في نهاية
الاقدام فهو المقصود إذن بقوله « بعض الأصحاب » هذا وقد عاد الآمدى إلى مناقشة هذه المسألة مرة أخرى في الأبيكار ١/ ٢٨٧ ب
٢٩٢ باستقصاء وتفصيل .

(٣) زيادة ليست في الأصل .

الكون والفساد ، من التحريق والتغريق ، والخسف ، والزلازل ، والهدم ، ونحو ذلك من الآفات الفادحة والأمراض المؤلمة وغير ذلك مما لا يقولون به^(١) .

ثم إن مستندهم فيما ذكروه ليس إلا الشاهد ، ولو صح أن يقال : الغائب باعتبار إرادته للشر شرير - كما في الشاهد - لصح أن يقال إذا أراد الطاعة مطيع^(٢) .

فإن قيل : تسمية الواحد منا مطيعا ، إنما كان بالنسبة إلى ما أراد وقصده مما هو مأمور به وملجأ إليه ، والبارى - تعالى - منزّه عن ذلك .

قلنا : فما المانع من أن تكون تسمية الواحد منا - أيضا - شريرا أو سفيها بالنسبة إلى ما قصده ، من جهة أنه منهي عنه ، وممنوع منه ؟ كيف وأن هذا هو الحق ، وأن الصبي والمجنون لو أتيا بمثل ما يأتي به المطيع والشرير ، فإنه لا يقال لهما^(٣) مطيع ولا شرير ؟ ولم يكن ذلك إلا لعدم ورود التكليف نحوه . هذا إن ورد من المعتزلة^(٤) .

وأما الفلاسفة فلهم تفصيل مذهب في معنى الخير والشر ، وهو ما لا تمس الحاجة إلى ذكره . وإن من حقق ما قررناه ، أمكنه التفصّل عن كل ما يتخيلونه^(٥) ههنا .

وأما المحال الثالث^(٦) :

فإنما يلزم أن لو كان المأمور والمنهي مرادا وليس كذلك ، بل المأمور الذي علم وقوعه والمنهي الذي علم الانتهاء عنه هو المراد ، أما ما علم إنتفاؤه فليس يمراد الوجود ، وإن كان

(١) انظر ما سيأتى في لائحة ٣٠ ب ، ٨٤ عن مسألة وجود الشر في العالم ومصدره .
(٢) نجد هذا الرد عند الأشعري في اللمع ٥٦ - ٥٧ والإبانة ٦٤ - ٦٥ ، ومن بعده عند البغدادي في أصول الدين ١٠٣ ، ثم عند الشهرستاني في نهاية الأقدام ٢٥١ .
(٣) في الأصل (له) .
(٤) وهذا الاعتراض ورد منهم فعلا لا من الفلاسفة كما يقرر الشهرستاني في (نهاية الأقدام ٢٥١) ، وانظر الاشارات والتنبيهات ٧٢٩/٣ - ٧٤٦ ، والنجاة ٢٨٤ - ٢٩٠ .
(٥) في الأصل « يتخيّلوا به » .
(٦) ذكره الغزالي في الاقتصاد ٦٥٤ ، والشهرستاني في نهاية الأقدام ٢٥٤ ، وقد نسبته إلى المعتزلة كما عرضه المؤلف مفصلا في الأبحاث ٦٨/١ ب ، وأجاب عنه في ٧١ ب ، ١٧٢ ، وناقش الآيات التي يعتمد عليها المعتزلة في نفى نسبة الشر إلى الله تعالى .

مأمورا به^(١)، وما علم وجوده فليس بمراد الانتفاء وإن كان منهيًا عنه ، وإلا كان فيه إبطال
أخص وصف الإرادة ، وهو تأني التمييز بها ، وهو ممتنع . / وأما ما يطلق عليه اسم الإرادة
مع عدم حصول التمييز به فليس في الحقيقة إرادة بل شهوة وتمنيا ، فإذا الإرادة أعم من
الأمر من جهة أنها توجد ولا أمر ، والأمر أعم منها من جهة أنه قد يكون ولا إرادة ، وليس
ولا واحد منهما يلزم الآخر لزوما معاكسا ولا غير معاكس . وعند ذلك فلا يلزم من الأمر
بالوجود وإرادة العدم ما تخيلوه من التناقض . وعلى هذا القول في النهي أيضا .

ثم كيف ينكر ذلك مع^(٢) الاعتراف بتكليف أبي جهل بالإيمان من غير إرادة له ؟ وبما ظهر
من قصة إبراهيم في تكليفه بذبح ولده ؟ كما يأتي تحقيقه فيما بعد - إن شاء الله تعالى . فإذا ليس
ثمرة الأمر امتثال ما أمر به ، بل من الجائز أن تكون له ثمرة أخرى . وعند ذلك فلا يكون
عبثا ولا متناقضا ، كما في هذه الصور . ولهذا قال بعض الأصحاب^(٣) : إنه لو علم من أحد
من الأمة ، أنه لو كلف بخصلة من خصال الخير لم يأت بها ، ولو ضوعفت عليه لم يقصر
عنها ، فإنه إذا أمر بالضعف كان أمرا صحيحا وإن لم يكن ما أمر به مرادا ، وذلك على نحو
أمر النبي صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج بالصلوات . هذا كله إن قيل برعاية الصلاح ،
وإلا فلا حاجة إلى هذا التكليف ولا غرض في هذا التعبد . وما قيل من أنه ينفى إلى
التكليف بما لا يطاق فذلك مما لا نأباه وسنبين وجه جوازه فيما بعد إن شاء الله^(٤) .

وما أشير إليه ، من الظواهر الدالة على نفي الإرادة والرضى للقبیح والفساد ، مما لا يسوغ التمسك
بها ، في مسائل الأصول ؛ إذ هي مع ما يقابلها من ظواهر أخرى ممكنة التأويل ، جائزة التخصيص ،
والمقطوع لا يستفاد من المظنون^(٥) . كيف وأن القول بموجبها متجه ههنا ؟ فإننا لا نعترف

(١) اختلف المعتزلة في « هل الإرادة عين الأمر أم غيره ؟ » - انظر اللمع للأشعري ٥٧ .

(٢) في الأصل « من » .

(٣) نسبه الشهرستاني في نهاية الاقدام ٢٥٧ ، ٢٥٨ إلى أبي الحسن الأشعري وأصحابه ولم يرض عنه ولم أجده في الابانة
واللمع وقد أورد البغدادى هذه الأمثلة في أصول الدين ١٠٣ ، ١٠٤ (سوى مثال المعراج) .

(٤) انظر في مسألة التكليف بما لا يطاق ، وموقف الأشعري منها اللمع ٩٩ - ١٠٢ ، ١١٣ ، ١١٤ والاقتصاد
للزائلي ١٠٣ - ١٠٥ والإحكام للامدني ١٢٤/١ وما بعدها والابكار ١٩٤/١ - ١٩٧ ب وما سياتى هنا في لوحة ٣٩ أ ، ب
ولوحة ٨٧ ب .

(٥) يتابع الآمدى الرازي في موقفه من الدليل السمي انظر (فخر الدين الرازي وآراؤه) ص ٣٢٥ وقد هاجمها ابن
نيمية في كتابه موافقة صحيح المنقول ٥١/١ وما بعدها .

٣٠/ ب بأن إرادته ورضاه مما يتعلق / بالمعاصي على اختلاف أصنافها، إذ هي من حيث هي ضرورية ومعاصي أمور إضافية ، لاذوات حقيقية ، كما سنبين ، والإرادة لا تتعلق بها ، إنما تتعلق بها من حيث الحدوث والتجدد كما سبق . ومن تمسك بهذه القاعدة استغنى عن التأويل بطريق التفصيل ، كيف وأنا سنقرر قاعدة^(١) في معنى المحبة والرضى والإرادة يمكن أن نتوصل منها إلى تأويل كل ما يرد من هذا القبيل^(٢) .

أما المحبوب والمرضى في حق الله تعالى فليس^(٣) معناه إلا أنه ممدوح عليه في العاجل ، ومثاب عليه في الآجل . كما أن المسخوط المقابل له ليس معناه إلا نقيض ما ذكرناه . فعلى هذا معنى قوله : (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ)^(٤) وقوله : (لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ)^(٥) وقوله : (وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ)^(٦) أنه غير ممدوح ولا مثاب [عليه]^(٧) ، وهكذا تأويل كل ما يرد من هذا القبيل^(٨) .

وأما الإرادة فإنها قد تتعلق بالتكليف من الأمر والنهي ، وقد تتعلق بالمكلف به أى إيجاده وإعدامه ، فإذا قيل : إن الشيء مراد ، فقد^(٩) يراد به إن التكليف به هو المراد ، لا عينه وذاته . وقد يراد به أنه في نفسه هو المراد ، أى إيجاده أو إعدامه . فعلى هذا ما وُصف بكونه مرادا ، ولا وقوع له ، فليس المراد به إلا إرادة التكليف به فقط . وما قيل إنه غير مراد . وهو واقع ، فليس المراد به إلا أنه لم يرد التكليف به فقط^(١٠) .

-
- (١) توجد أصول هذه القاعدة عند الباقلاني في التمهيد ص ٤٨ ونجدها أيضا عند الشهرستاني في نهاية الاقدام ٢٥٩ .
 - (٢) تعرض الأشعري في اللمع ١١٣ ، ١١٤ لكثير من هذه الآيات بالتأويل ، والآمدى يتابعه هنا في أكثر ما ذكره .
 - (٣) في الأصل (ليس) .
 - (٤) جزء من الآية ١٤٨ من سورة النساء .
 - (٥) جزء من الآية ٢٠٥ من سورة البقرة .
 - (٦) جزء من الآية ٧ من سورة الزمر .
 - (٧) زيادة ليست بالأصل .
 - (٨) قارن بشرح الطحاوية ص ١٩٢ - ٢٠٠ .
 - (٩) في الأصل (قد) .

(١٠) قارن هذا بما لدى ابن تيمية من تمييز واضح بين « الإرادة الكونية والارادة الشرعية » انظر مثلا رسالة الاحتجاج بالقدر ص ١٠ ورسالة القضاء والقدر له أيضا ص ١١ كلاهما نشر مكتبة أنصار السنة ، وانظر ابن الوزير اليامي في إيثار الحق ٢٩٦ ، حيث ينتقد ابن تيمية ، وإن كان يسلم بأصل الفكرة وانظر أيضا « شرح الطحاوية » لابن أبي العز الحنفى ص ٥٣ ، ٥٤ .

ومن حقق هذه القاعدة أمكنه التفصيص عن قوله : (وما الله يريد ظُلماً لِلْعِبَادِ)^(١) بأن يقال : المراد به إنما هو نفي الإرادة بالتكليف به ، لامن حيث حملوثة ، وكذا قوله : (يُرِيدُ اللهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ)^(٢) معناه الأمر باليسر ، ونفيه عن العسر . وعلى هذا يخرج قوله : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون)^(٣) فإنه ليس المراد به وقوع العبادة ، بل الأمر بها .

وقول بعض الأصحاب / في تقرير الأمر بما ليس بمراد : إن ما يتعلق به الأمر والنهي ، ١ / ٣١ إنما هو أخص وصف فعل المكلف ، وهو ما يصير به طائعا أو عاصيا ، وذلك الأخص هو ما يتعلق بكسبه ويدخل تحت قدرته ، وبه يتحقق معنى التكليف ، وهو ما جعلته المعتزلة من توابع الحدوث ، لا^(٤) أن التكليف متعلق بأصل الفعل ؛ إذ هو فعل الله - تعالى - وذلك لايجوز التكليف به ؛ إذ هو من فعل الغير ، والتكليف بفعل الغير تكليف بما لايطاق . فإذا مايقع به التكليف إنما هو ماينسب إلى فعل العبد واكتسابه ، وليس ذلك مرادا لله - تعالى - ولاداخلا تحت قدرته ، غير صحيح^(٥) . على ماسياتي تفصيل القول فيه إن شاء الله .

وأما ما ذكره من المحال الرابع^(٦) :

فمبنى على فاسد قولهم : إن ماسبق من الإرادة لا يكون لإعزما ، مع سبق فكر وتردد . ولا يخفى ما به من التحكم وهو وإن أمكن تخيله في الشاهد ، فإنه غير لازم في حق الغائب ، كما سلف^(٧) .

(١) الآية ٣١ من سورة غافر .

(٢) الآية ١٨٥ من سورة البقرة .

(٣) الآية ٥٦ من سورة الذاريات .

(٤) في الاصل (الا) والهمزة زائدة ولا يفسد المعنى .

(٥) هذا خبر قوله في أول الفقرة « وقول بعض الأصحاب » ولعله يقصد بالبعض الباقلاني فهذا الرأي أشبه به .

(٦) تعرض الآمدى لذلك في الأبكار ٧١/١ وأحال فيها على ما ذكره من الجواب في مسألة القدرة ، حيث تعرض

لنفي فكرة العزم والتردد عن الله سبحانه في ٦١/١ أ

(٧) قارن هذا بنقد ابن رشد للاشاعة وتصورهم للإرادة الألفية - مناهج الأدلة - مقدمة استاذنا الدكتور محمود قارم

وما قيل من أنه لاجاجة إلى صفة الإرادة مع وجود العلم والقدرة فممتنع ؛ إذ القدرة هي ما يتأتى^(١) بها الإيجاد ، ولا محالة أن نسبتها إلى سائر الأوقات نسبة واحدة . فتخصيصها للحادث بزمان حدوثه ، من غير مخصص ، مع أن نسبة الأوقات إليها نسبة واحدة ، لامعنى له . وهو كما قيل في التخصيص بالذات من غير فرق . وهذا لا ينعكس في الإرادة كما سلف^(٢) . فإذا لابد من المخصص . ثم لو أغنت عن الإرادة لحصول الإيجاد بها لأغنت عن العلم أيضا ، وكيف وأن القدرة عند الخصم في الشاهد ما يتأتى بها الإيجاد ، كما في قدرة المختارين بالنسبة إلى أفعالهم . ومع هذا ليست كافية عن الإرادة . حتى إن من كان قادرا ولم يكن مريدا فإنه وإن حصل الإيجاد في حقه ، صح أن يقال : ليس هو أولى من عدمه ، وإن فعله عبث . فهلا قيل مثله في حق البارئ تعالى ؟

وليس العلم مما يصح الاكتفاء به عنها أيضا^(٣) ، وإن لزم الحدوث في وقت الحدوث من ضرورة تعلق العلم به ؛ إذ العلم لا يحصل به التمييز ، ومع قطع النظر عما به التمييز ، فتخصيص الحادث بزمان حدوثه ، إذ ذاك ، لا يكون أولى به من غيره . ثم إنه لو اكتفى به عن الإرادة ؛ لضرورة وقوع الحادث على وفقه ، لاكتفى به عن القدرة أيضا لهذا المعنى . كيف وأنه من الجائز أن يحصل العلم في الشاهد لبعض المختارين ، بإخبار^(٤) صادق ، بأنه سيفعل كذا على كذا ، في وقت كذا ، ومع ذلك فالإرادة لا تكون مستغنى عنها ؟ فقد بان من هذا أنه لا سبيل إلى القول بالاستغناء بالعلم أو القدرة عن الإرادة أصلا . ولا جائز أن يقال بأن معناها هو معنى العلم أو القدرة ، إذ هما أهم منها ، من حيث أن كل مراد لله - تعالى - مقدور ، ومعلوم . وليس كل معلوم أو مقدور مرادا ، والقول بأن الأخص هو الأعم ، والأعم هو الأخص ، محال .

(١) وقد ناقش الرازي الاستغناء بصفة العلم أو القدرة عن « الإرادة » في الأربعين ١٤٧ - ١٥٠ .

(٢) في ل ٢٦ أ ، به من هذا الكتاب

(٣) ذكر الأمدى في الإيكار ٦٧/١ ب ما ينسب لأبي الحسين البصري من رد الإرادة إلى العلم ثم ناقشه في ١ / ٧٠ ب -

٧١ أ وانظر الأربعين للرازي ١٤٧ .

(٤) في الأصل : « إما بإخبار . . » وليس في العبارة تفصيل .

فقد بان [أنه]^(١) لابد من صفة زائدة على ذات واجب الوجود ، يتأتى بها التخصيص بالحدوث ، وتلك الصفة هي الإرادة . وأنها لابد من قدمها وأزليتها ، وقياسها بذات واجب الوجود ، وتعلقها بجميع الكائنات . وهى - مع ذلك - متحدة لاكثرية فيها ، ومع اتحادها فلا نهاية لها ، لا بالنظر إلى ذاتها ، ولا بالنظر إلى متعلقاتها .

أما بيان كونها واحدة^(٢) : فقد قال بعض الأصحاب^(٣) . لو كانت متعددة لكان تعددها بتعدد متعلقاتها ، وما يصح أن تتعلق به الإرادة غير متناه تقديرا ، فلو تعددت بتعدد كانت غير متناهية أعدادها تحقيقا ، وقد قام الدليل على استحالة ذلك . وإن تعددت بسبب تعلقها ببعض المتعلقات التقديرية فذلك يستدعى مخصصا ، والقديم لانحصار له بجائز / دون جائز .

١ / ٣٢

واعلم أن هذا غير صواب ؛ فإن ما ذكره من القسم الأول ، فمبنى على القول بامتناع وجود أعداد لانهاية لها ، وهى موجودة معا ، ولا ترتب لها وضعاء ، ولا طبعا . وقد بينا وجه فساده فيما مضى^(٤) . وما ذكره من القسم الثانى ، فهو مع ما فيه من التحكم ، كاذب فى دعواه - بجهة العموم والشمول - استحالة تعلق القديم ببعض المتعلقات الجائزة دون البعض ؛ فإن الممكنات منها ما هو مراد عنده ، ومنها ما هو غير مراد ، والإرادة قديمة عنده لامحالة ، مع هذا التخصيص .

(١) زيادة ليست فى الاصل .

(٢) تعرض الآمدى فى الابتكار (١ / ٦٨ ب) لمسألة وحدة الإرادة ولعدم تناهى متعلقاتها فى (١ / ٧٢ ب) غير أنه أحال فى الاستدلال عليها على ما ذكره فى صفة القدرة . وذلك فى (١ / ٦٣ أ ، ب) حيث استدل على وحدتها بمسلكين . : أولهما هو الذى رفضه هنا ، غير أنه تصرف فيه بحيث يسلم من الاعتراضات التى أوردها هنا ، وأما الثانى فهو ما اختاره فى كتابنا هذا .

(٣) أما مراده ببعض الأصحاب فهو الشهرستانى الذى يقرر هذه الفكرة فى (نهاية الاقدام ٢٣٣ ، ٢٣٤) بنقش الألفاظ تقريبا ، غير أنه كان يتحدث عن صفة العلم ، وإن كان يقول بعد : « وكذلك كل صفة قديمة » ويؤكد ذلك مرة أخرى فى ص ٢٣٦ من نفس الكتاب .

(٤) ارجع لمناقشة دليل التسلسل لدى الفلاسفة والمتكلمين فى اللوحات ٣ ، ٤ ، ٥ من هذا الكتاب .

فالرأى الحق أن يقال : لو كانت متعددة ومتكثرة ، لم تغل تلك المتكثرات إما أن تختلف من كل وجه ، أو تتحد من كل وجه ، أو تتحد من وجه وتختلف من آخر : فإن اتحدت من كل وجه فلا محالة أن الإرادة التي أردناها ليست إلا واحدا منها والباقي ليس لإرادة . [وإن اختلفت^(١) من كل وجه فليس] التكثر فيها في صفة الإرادة ، لضرورة أن حقيقة الإرادة ليست إلا حقيقة واحدة . وإن اختلفت من وجه دون وجه فما به التكثر والاختلاف حينئذ لابد أن يكون خارجا عن صفة الإرادة ، وإلا فهو القسم الأول بعينه . وعند ذلك فما اختص بكل واحد من المتكثرين ، إما أن يكون اختصاصه به لذاته ، أو باعتبار مخصص خارج : لاجئز أن يقال بالأول وإلا لما وقع الاختلاف فيه بين أعداد الإرادات ، إذا لكل تحت إرادة واحدة . ولاجئز أن يقال بالثاني ، وإلا فالمخصص له بذلك إما أن يكون بالذات أو الإرادة : فإن كان بالذات فهو أيضا أيضا محال ، وإلا لما تخصص به أحد المتماثلين دون الآخر ، إذ لأولية . وإن كان ذلك بالإرادة ، فالكلام في تلك الإرادة ، وما به تميزت ، كالكلام في الأول ، وذلك يفضى إلى التسلسل^(٢) ، وهو ممتنع .

فإن قيل : إضافة التخصيص إلى ما يقتضيه لذاته ، وإن كان ممتنعا ، فلا يخفى أن الإرادة عبارة عما يتأق/بها التخصيص ، وإذ ذاك فلا فرق بينها وبين ما هو قائم بها أو بغيرها . فعلى هذا غير ممتنع أن يضاف التخصيص ، لما يخص به كل واحد من أقسام الإرادة نفسه . ويكون تخصيصه له ، لالذاته ، بل على النحو المفهوم من تخصيصه لما هو خارج عنه . وعند ذلك فليس يلزم الاشتراك على ما لا يخفى . بل ويمجوز أن يكون تخصص كل واحد بما يخص به مضافا إلى الآخر ، والتسلسل على هذا يكون منقطعا .

(١) زدت هذه العبارة اعتمادا على الابكار ٦/٣١ ب وبدونها لا يظهر الرد على احتمال الاختلاف من كل وجه .

(٢) في الابكار (٦٣/١ ب) «يجر إلى التسلسل أو الدور ، وهو ممتنع» .

قلنا : أما الأول فمما لا يتجه ؛ إذ شرط التخصيص بالإرادة أن تكون مخصصة بالوجود ، وهذا مما لا يتم بدون ما قيل إنه مميز لها ومخصص ، وهو دور ممتنع. وعلى هذا يظهر امتناع ما قيل به ثانيا ؛ فإنه كيف يتصور أن يكون كل واحد من أقسام الإرادة مخصصا للآخر ، وهو إنما يكون مخصصا لغيره ، بعد القول بتخصصه ، وهو أيضا دور محال . كيف وأن ذلك يفضي إلى إثبات صفات لنفس واجب الوجود خارجة عنها ليست من الصفات النفسية ، من غير دليل عقلي ، ولانص شرعى ، وهو محال . وهذه المحالات كلها إنما لزم من فرض كون الصفة الإرادية متكثرة

كيف وأن الطريق الموصل إلى ثبوت صفة الإرادة إنما هو كون الكائنات ، وذلك إنما يدل على أنه لابد من إرادة يكون بها التخصيص ، والقول بتعددتها مما يزيد على القول الواجب من غير دليل . فإنه لا مانع من أن تكون الإرادة واحدة والمتعلقات متعددة ، وذلك على نحو تعلق الشمس^(١) بما قابليها واستضاء بها ، فإنه وإن كان متعددًا ، لا يوجب تعددها في نفسها وإن أوجب تعدد متعلقاتها ، على ما لا يخفى^(٢). وهذا هو الأقرب إلى الإنصاف ، والأبعد^(٣) عن الاعتساف ؛ من جهة أن العقل قد دل على وجود أصل الإرادة فالقول بنفيها تقصير والقول بتكثرها إفراط . وكل خارج عن حوزة الاحتياط^(٤) .

/ ولعمري إن من رام نفي التكثر من صفة الإرادة أو غيرها من الصفات بغير ١ / ٣٤ ما سلكتاه لم يجد فيه كلاما محصلا .

فإن قيل : قولكم إن ما وقع به التعدد والاختلاف إن كان خارجا عن حقيقة صفة الإرادة فلزم إثبات صفات للذات خارجا عن أصل الإرادة . فإنما يستقيم أن لو لم يصح التغاير بين الذوات ، إلا باعتبار صفات وجودية وأمور حقيقية ، وما المانع^(٥)

(١) في الإبكار (٦٣/١ ب) نجد مثال الشمس ، أما الشهرستاني في (نهاية الاقدام ٢٣٥) فيضرب المثل «بواهب الصور فهو واحد تتعاقب منه صور على الهيول إلى غير نهاية» .

(٢) ذكر الآمدي في الإبكار (٦٣/١ ب ، ٦٤ أ) هذه الدلائل من أول قوله هنا (كيف وإن الطريق . . .) إلا أنه عقب عليها بقوله : « غير أن هذه استبصارات والبرهان ما ذكرناه من المسلكين » .

(٣) في الأصل : « وأبعد . . . » .

(٤) يلاحظ هنا اضطراب الترقيم ، ولكن سياق الكلام والمقارنة بالإبكار يؤكدان عدم سقوط شيء من الأصل في هذا الموضع - انظر الإبكار (٦٤/١ أ وما بعدها) .

(٥) في الأصل « وأما » .

من أن التغير بين الذوات ، باعتبار سلوب ، وإضافات ، ومتعلقات خارجة عن الذوات ؟
 بأن يكون متعلق كل واحد غير متعلق الأخرى ، مما نسب إليها أو سلب عنها ،
 وتلك ليست أمورا وجودية ولاصفات حقيقية . وذلك على نحو مايقوله الفيلسوف
 في وجوب تكثر الأنفس الإنسانية عند مقارنة^(١) الأبدان وبعد مفارقتها أيضا ؛ فإن السبب
 الموجب للتكثر ليس إلا ملابسة النفس البدن ، واختصاصها بالنظر إلى أحواله
 وتدبيره ، لأن اختصاصها به اختصاص الصفات بالموصوفات ، وأن ما حصل لها
 من النسبة ، من حالة المقارنة ، هو الذي أوجب بقاءها متغيرة بعد المفارقة ، فعلى
 هذا غير بعيد أن يكون التغير بين الإرادات المتكثرة ، باعتبار النسب والإضافات ،
 وتغير المتعلقات^(٢) .

قلنا : قد بينا أن الاختلاف يستدعى مميّزا ، وما قيل من أنه يجوز أن يسند ذلك
 إلى السلوب والإضافات فمندفع ؛ وذلك أن السلب عن أحد المتكثرين إن وقعت
 بينهما المشاركة فيه ، بأن يكون مسلوبا عن كل واحد منهما ، كسلب الحجر عن الإنسان
 والفرس ، فذلك لا يوجب الاختلاف ، وإن لم تقع المشاركة بينهما فيه بأن يكون
 ما سلب عن أحدهما موجبا للآخر ، ففيه إثبات صفة زائدة ، وهو عود إلى ما أبطلناه .
 وأما التغير باعتبار الإضافة والتعلق ، فتلك الإضافات والتعلقات / إما أن توجب قيام
 صفات بالمتعلقات أو ليس : فإن أوجب قيام صفات بالمتعلقات فهو - وإن أوجب
 التغير - لكنه فيما نحن فيه متعذر ، لما بينا^(٣) ، وإن لم يوجب قيام صفات بالمتعلقات ،
 فهي غير موجبة للتغير في التعلق أصلا . بل يجوز أن يتجهل الشيء اتحادا مطلقا ،

٢٤ / ب

(١) في الأصل : « مفارقة . . »

(٢) ذكر الآدى هذه المناقشة من جانب الخصم وأجاب عنها بنحو ما أورده هنا في الإبرار ل ١٦٤ / أ ، ب
 أما بالنسبة لما نسب إلى الفيلسوف فلهذا يعنى الشيخ الرئيس كمثل للفلاسفة ، وفكرة تأثر النفس بالبدن وتأثيرها فيه معروفة
 راجع الاشارات والتنبيهات ط الحلبي سنة ١٩٤٨ ص ٢٤١ ، ٣٣٢ ، والنجاة ط الكردى سنة ١٩٣٨ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ ،
 وانظر في « النفس والعقل » لاستاذنا الدكتور محمود قاسم ط ٢ سنة ١٩٥٤ ص ١٦٦ - ١٦٨ و « في الفلسفة الاسلامية »
 للاستاذ الدكتور ابراهيم مذكور ط أولى سنة ١٩٤٧ ص ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢٢٩ ، وما سيأتى عن هذه المسألة في القانون
 السادس .

(٣) يشير إلى ما في ٣٢ ب من هذا الكتاب ، من أنه يفضى إلى إثبات صفات نفسية عديدة لواجب الوجود لم يقد
 عليها دليل شرعى أو عقلى .

وإن اختلفت إضافته ونسبته ، إذا لم تجب له من تلك الإضافات صفات زائدة على ذاته ، وهذا مما لاخفاء به .

وعلى هذا التحقيق فالإرادة صفة واحدة لاانقسام فيها لابلحد ولابالكم . وإن وقع التعدد في متعلقاتها ، وتعلقها . وذلك على نحو ما ذكرناه ، من تعلق^(١) الشمس بما قابليها ، واستضاء بها ؛ فإنه وإن كان متعددا ، أو متغايرا ، لايجب وقوع التعدد في الشمس نفسها . وهو المعنى بسلب النهاية عن ذات واجب الوجود وكذا في غير الإرادة من صفات الذات ، وأما سلب النهاية عنها بالنظر إلى متعلقاتها فليس المعنى به أيضا إلا أن مايصح أن تتعلق به الإرادة من الجائزات ، لانهاية له ، بالقوة . لأنه غير متناه بالفعل^(٢) وهذا مما لامراء فيه ، ولادليل ينافيه . وهذا آخر ما أردنا ذكره ههنا ، والله الموفق للصواب .

(١) في الأصل « متعلق » .

(٢) قارن ذلك بالابكار (١ / ٦٤ أ) و « نهاية الأقدام » ٢٣٥ - ٢٣٧ - والفصل لابن حزم ٤٦ / ١ ، ٤٧ . فكلها تلتقى على فكرة واحدة .

الطرف الثاني

في اثبات صفة العلم

مذهب أهل الحق أن الباري - تعالى - عالم بعلم واحد قائم بذاته قديم أزلي متعلق بجميع المتعلقات .

وأما الفلاسفة فمختلفون :

(أ) فمنهم من نفي عنه العلم مطلقا ولم يعجز أن يكون له علم متعلق بذاته ولا بغيره .

(ب) ومنهم من أوجب له ذلك ، لكن منع أن يكون متعلقا بغيره ، بل بذاته .

(ج) ومنهم من جوز عليه ذلك لكن بشرط كون المتعلق كليا ، وأما الجزئيات

فإن تعلق بها فليس ذلك إلا على نحو كلي ، لأنه متعلق بالجزئي ، من

[حيث ^(١) هو جزئي ^(٢)]

وَأما المعتزلة فموافقون على العالمية ، دون العلمية ، / كما مضى تفصيل مذهبهم . ١ / ٣٥

وأما الجهمية فقد ذهبوا إلى أنه عالم بعلم ، قائم لاني محل ، وهو مع ذلك متجدد بتجدد الحوادث ، متعدد بتعدد الكائنات ^(٣) .

(١) زيادة ليست في الأصل .

(٢) قارن بتفصيله لآراء الفلاسفة في « العلم الاطى » في الأبكار ٧٢/١ ب حيث يذكر هناك ابن سينا وينسب اليه ما أورده هنا في القسم الأخير ، وانظر الأشارات والتنبيهات ٧٠٩/٣ - ٧٢٨ وانظر أيضا موقف الكندي من هذه المسألة في « الكندي وفلسفته » لابي ريدة ٨٤-٨٧ « ورأى ابن رشد في « نظرية المعرفة عند ابن رشد » للدكتور قاسم ١٧٣ وما بعدها وراجع أيضا في المسألة الشامل لإمام الحرمين ١٦٦ ، ١٦٧ ونهاية الاقدام للشهرستاني ص ٢٥١ والأربعين للرازي ١٣٦ ظ ١٣٩ ونشأة الفكر للشار ١٦٣/١ - ٢١١ وتاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ٢٩٠ ، وطبقات الشافعية للسبكي ٢٦١/٣ - ٢٧٣

(٣) وقارن بتفصيله لآراء المتكلمين في الأبكار ٧٢/١ ب ، وراجع أيضا في تفصيل مواقفهم من هذه المسألة ، نهاية الاقدام ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢٢١ والأربعين للرازي ١٤١ ، ١٤٢ ومقالات الاسلاميين ٣١٣/١ ، ١٥٧/٢ ، ١٥٨ وموافقة صحيح المنقول ١٩٣/٢ وما بعدها والانتصار للغياط ١٦ ، ١٩ ومذهب الذرة عند المسلمين ص ١٥ ونشأة الفكر الفلسفي ٣٣٦/١ - ٣٤٠ .

وعند ذلك فلا بد من إيضاح السبيل إلى زيف مذاهب أهل التعطيل :

أما على رأى الإلهيين : فإنه لما انحصم على من أثبت كونه عالما طريق التوصل إليه بتوقف تخصيص الجائزات عليه ، كما سبق وصفه من مذهبهم ، ولم يمكنه الاسترواح إلى ما استروح إليه المتكلمون أهل الحق ، لمناقضات تلزمه^(١) - انتهج في ذلك منهجا غريبا ، وهو أنه زعم أن الوجود ، من حيث إنه طبيعة الوجود ، غير ممتنع عليه أن يُعلم ويُعقل . وإنما يعرض له أنه لا يعلم ويعقل بسبب صناد ومانع راد ، وهو كونه في المادة ، ومتعلقا بعلائق المادة ، وكل وجود مجرد عن المادة وعلائقها ، فغير ممتنع عليه أن يُعلم^(٢) . وهو وإن كان متوهما غير سديد ؛ وما قيل من أن طبيعة الوجود غير ممتنع عليها أن تعقل ، فلا محالة أن إطلاق لفظ الوجود على واجب الوجود وعلى غيره ، ليس إلا بطريق الاشتراك لابلتواطؤ ، وإلا كان مشاركا لها في طبيعتها ، ويلزم أن تكون ذات واجب الوجود ممكنة مفتقرة إلى مرجع خارج وهو محال . فعلى هذا إن أريد بلفظ الوجود كل مدلولاته بحيث تكون ذات واجب الوجود مشدرة فيه ، وداخله تحته ، فدعوى مجردة ، وإدراج لمحل النزاع في كلية ما صادر على كونه مسلما ، ولا يخفى ما فيه من الزيف ؛ فإنه لو سلم أنه غير ممتنع أن يعلم لوجب أن يكون العلم له إما واجبا ، وإما ممكنا : والإمكان منتف عن ذاته ، عنده ، مطلقا . فبقى أن يكون واجبا وذلك محل النزاع .

وإن أريد به طبيعة كل موجود سوى واجب الوجود فمع بعده غير مفيد ولا مؤد للمقصود ؛ إذ الحكم على القضية الجزئية/بمثل ما حكم به على الكلية إنما يلزم أن لو ٣٥ / ب كانت الجزئية داخلية فيها ، وليس كذلك . وإن زال المانع فغير مفيد لعدم القبولية والاقتضاء معا^(٣) ، ثم ومع التقدير بكونه عالما ، فلا معنى للخوض في التفصيل ،

(١) يقصد أن الفلاسفة لا يسمهم سلوك الطريق الأول لفهم القصد والفرض عن الله ، ولا الثاني لفهم علم الله بالجزئيات ، وانظر في هذا نهاية الاقدام ٢٢٣ - ٢٢٥ .

(٢) قارن بالاشارات والتنبيهات ٣٤٣/٢ ، ٣٤٧ ، ٤٨١/٣ ، والنجاة ٢٤٣ - ٢٤٧ وعبارته هنا قريبة جدا من عبارة النجاة .

(٣) هذه عبارة غامضة وقد يوضحها ما في الإيكار ٧٤/١ أو خلاصته أنه حتى لو سلمنا زوال المانع من تعقل ذاته تعالى للأشياء فلا بد أن يثبت أيضا أنها قابلة للتعقل ، بل إن هذين لا يكفيان لحصول التعقل بالفعل ، إذ لابد معها من السبب الموجب له .

بين ذاته وباقى الذوات^(١) ، ولا بين الكليات والجزئيات كما سنبينه^(٢) .

فالحق أن مبدأ النظر في مبدأ^(٣) أهل الحق مستمد من التخصيص والتمييز بصفة الإرادة . ومع ثبوت ذلك : فالمتميز إما أن يكون محاطا به أو غير محاط به ؛ لا جائز أن يكون غير محاط به ، وإلا لما تصور تمييزه عن غيره . فإذا لابد من الإحاطة به . ثم كيف ينكر ذلك والعقل الصريح يقتضى بيديه ، بأن صدور ما هو على غاية من الإحكام والاتقان عمن لا إحاطة له محال ، كيف وأنه لو لم يكن متصفا بالعلم لكان ناقصا بالنسبة إلى من له العلم من مخلوقاته كما سبق بيانه وهو محال^(٤) .

وعند لزوم هذا العلم له إما أن يكون معنى عدميا ، أو لا وجوديا ولاعدميا ، وإما أن يكون وصفا وجوديا :

لجائز أن يقال بكونه عدميا ؛ إذ لا فرق بين قولنا إنه لاعلم له ، وبين قولنا إن علمه معنى عدمي^(٥) ، كيف وأن من فهم مدلول هذه اللفظة لم يجد من نفسه أن فهمه لأمر سلبي عدمي^{*} ألبتة .

ولاجائز أن يقال بأنه لا موجود ولا معدوم ؛ إذ هو مبني على القول بالأحوال ، وقد أبطلناها . وإذ ذاك فلا بد من أن يكون معنى وجوديا . وهو مع ذلك قديم أزلي ، قائم بذات الرب تعالى ، متعلق بجميع الكائنات ، متحد لاكثره فيه ، غير متناه

(١) حاول الآمدى هنا أن يضرب طوائف الفلاسفة بعضهم ببعض فذكر أدلة مثبتة العلم مطلقا ليبطل بها رأى الفرقة الأولى النافية له ، وهو الآن يواجه الطائفتين الأخيرتين قائلا : لو سلمنا لكم بصحة استدلالكم هذا — أو اثبتنا العلم الإلهي بطريق آخر غيره — فليس هناك ما يوجب عقلا التفرقة بين إدراكه — تعالى — لذاته وإدراكه لغيرها من الأشياء ولا بين إدراكه السكليات وإدراكه للجزئيات .

(٢) قارن بالابكار ٧٣/٢ — ٧٤ أ ونهاية الاقدام ٢٢١ — ٢٣٢ .

(٣) كذا بالأصل ولعلها مذهب أو مستند .

(٤) اعتمد الآمدى في إثبات العلم على ثبوت الإرادة ، وهو يستأنس فقط بفكرتي الاتقان والكمال اللتين اعتمد عليهما الأشعرى من قبل (في الجمع ٢٤ ، ٢٥) والماتريدي — (مقدمة مناهج الأدلة ص ٥٣) والبالقاني يعتمد في التمهيد ٤٧ على فكرة الاتقان والغزالي أيضا في الاقتصاد ٥٩ والرازي في الأربعين ١٣٣ ، وانظر الابكار ٧٤/١ ب — ٧٥ ب .

(٥) قارن بالابكار ٨٥/١ ب — ٧٧ أ .

بالنظر إلى ذاته ومتعلقاته^(١) . وبيان ذلك على نحو بيانه في الإرادة ، وقد عرف فلاحااجة إلى إعادته . لكن ربما أشكل وجه استعمال مذكرناه في بيان اتحاد الإرادة في العلم ، والسبيل فيه أن يقال : بعد إبطال الاقتضاء للتخصيص بالذات ، وتعين الاقتضاء بالقدرة والإرادة فإن شرط هذا الاقتضاء تعلق^(٢) العلم/بالمقتضى كما سلف . وإذ ذاك فلما أن يكون كل واحد من أقسام العلم هو المتعلق بما تخصصه^(٣) القدرة والإرادة ، أو غيره : فإن كان هو ، فهو إنما يتم تعلقه بغيره ، أن لو كان متخصصا بالوجود ، وذلك يفضى إلى الدور . كما دار في الإرادة . وإن كان غيره لزم منه التسلسل أو الدور ، كما حققناه في الإرادة ، وهو أيضا ممتنع^(٤) .

والذى يخص هذا الطرف من التشكيكات ويتجه عليه من الخيالات قولهم : لو كان له علم لما خرج عن أن يكون ضروريا أو نظريا ، وأن يكون تعلقه بالمعلومات على نحو تعلق علومنا بها ، ويلزم إذ ذاك الاشتراك بين العلم الحادث والقديم في الحقيقة ؛ لضرورة اشتراكهما في أخص صفات العلم الحادث ، وذلك في حق واجب الوجود محال^(٥) . ثم ولو قدر كونه عالما فما المانع من أن يكون تعلقه بذاته دون غيره ؟ وبم الرد على من زعم ذلك وقال : لو علم غير ذاته لم يخل إما أن يكون علمه بذاته هو علمه بغيره أوهما متغايران : لاجاز أن يكونا واحدا ؛ إذ العقل يقضى بإبطاله ، ولا جاز أن يكونا

(١) قارن بالابكار ٧٢/١ ب حيث يقول : « قولهم ما يصح أن يعلم غير متناه ، قلنا : غير متناه إمكانا لا أنه غير متناه بالفعل ، ونحن وإن منعنا القول بعدم النهاية في الموجودات العينية فلا نمنعه في الأمور الإمكانية ، بل ذلك موضع الإجماع » .

(٢) في الاصل « تعليق » .

(٣) في الاصل (تخصص به)

(٤) يحيل الآمدي في الابكار (٨١/١ ب) بخصوص « وحدة العلم » على ما ذكره في القدرة والإرادة ، هذا وقد تردد الرازي في هذه المسألة فكان مع الإشاعة غالبا ، ونزع في المطالب العالية إلى رأى أبى الحسين البصرى ، (فخر الدين الرازى واراؤه ٣١١) اما الغزالي فيثبت وحدته رغم عدم تناهيه في « الاقتصاد ٥٩ ، ٦٠ ، ٨٧ ، ٨٩ » كما أثبت الشهرستاني في (نهاية الاقدام ٢٣٣ ، ٢٣٤) الوحدة بمثل ما ذكره الآمدي هنا ، وانظر أيضا رأى ابن رشد القاطع في « وحدة العلم الالهى رغم إحاطته بالمعلومات المتكثرة » (نظرية المعرفة عند ابن رشد ٢٠١ - ٢١١) .

(٥) ذكر في الأبكار ٧٧/١ هذه المناقشة ضمن عشرة أوجه لنفاة العلم .

متغيرين وإلا لزم التعدد في علم البارى تعالى وهو محال^(١) ؟ ثم لو قدر تعلقه بغيره فما المانع من أن يكون ذلك مختصا بالكليات دون الجزئيات ؟ وبم الرد على من أبطل ذلك^(٢) ؟ وزعم أنه لو كان علم البارى متعلقا بالجزئيات الكائنات الفاسدات لم يخل عند تعلقه بها ، إما أن يكون سابقا عليها ، أو حادثا ومتجددا بتجددها : لاجاز أن يكون أوليا ، وإلا كان ذلك جهلا لاعلم . وإن كان حادثا فهو إما أن يكون في ذاته أو في غير ذاته ، وعلى كل تقدير فهو محال لما سبق. وأيضا فإنه إما أن يكون^(٣) العلم بالكائنات عبارة عن انطباع صورها في النفس ، أو عبارة عن إضافة تحصل بينها وبينه : فإن كان الأول لزم أن يكون ذات واجب الوجود متجزئة / لانطباع المتجزئ فيها كما يأتى . وإن كان الثانى فالعلم إذ ذاك إما قديم أو حادث : لاجاز أن يكون قديما وإلا لوجب أن يكون الحادث الذى تعلق به قديما لضرورة أن الإضافة لا تحصل إلا بين شيئين ، والقول بقديم الحادثات محال . وإن كان حادثا فهو محال أيضا^(٤) ، كما سبق .

ومستند ضلال الجهمية في القول بحديث علم البارى - تعالى - لافى محل ، وتجدده بتجدد المعلومات ، وتكثره بتكثرها ، ليس إلا هذه الخيالات ، والاعتماد على هذه التسميات ، والكشف عن وجه الحق فيها متوقف على الانفصال عنها ، فنقول :

قد قدمنا أنه لا بد أن يكون له علم^(٥) ، وما قيل من إنه إما أن يكون بديها أو نظريا ، فإنما ينفع أن لو تبين قبوله لهذا الانقسام وإلا فلا ، ومجرد القياس على الشاهد في ذلك مما لا يفيد كما أسلفناه . ثم إن البديهي لامعنى له إلا ما حصل من غير نظر ولا دليل ولا تصح مفارقتة أصلا ، وهذا بعينه ما ثبت للرب تعالى . وإن لم يصح إطلاق اسم البديهة عليه ، من جهة الشرع ، لعدم وروده به . فالمنازعة إذا ليست إلا في إطلاق اللفظ ، لافى نفس المعنى ، ولا حاصل له ، اللهم إلا أن يعنى بالبديهة غير ما ذكرناه .

(١) ذكر في الأبتكار (١٧٧/١) هذه الحجة في عرضه لفكرة أبى هاشم واتباعه .

(٢) الإشارة هنا إلى « العلم بالجزئيات » .

(٣) في الاصل « يكون لعلم » .

(٤) قلن بالابتكار « ٧٧/١ ب » .

(٥) اجاب في الابتكار (٨٠/١ ب) عن هذه الشبهة بمثل ما ذكره هنا .

والاشتراك بين العلم القديم والحادث إنما يلزم أن لو اشتركا فيما هو أخص صفة لكل واحد منهما أو لأحدهما وليس كذلك ، بل صفة العلم الرباني : وجوب تعلقه بسائر المعلومات ، من غير تأخر ، على وجه التفصيل^(١) . وأخص وصف العلم الحادث جواز تعلقه بالمعلومات ، لا نفس وقوع التعلق . ولا يخفى إذ ذاك انتفاء الاشتراك بينهما . ثم إن ذلك لازم على المعتزلي في العالمية أيضا ؛ إذ نسبة العالمية إلى العلمية ، على نحو نسبة العلم إلى العلمية .

وما قيل : من أنه لو تعلق علمه بذاته وبغير ذاته لاتحدا أو تغايرا وهما مجالان ، ففساد ؛ إذ لا مانع / من أن يكون العلم في نفسه واحدا ، ومتعلقاته مختلفة ، ومتغايرة ،

١ / ٣٧

وهو متعلق بكل واحد منهما^(٢) على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضاء بها ، بل وعلى نحو ما يقوله الخصم في العقل الفعال لنفوسنا ؛ فإنه متحد ، وإن كانت متعلقاته متكثرة ومتغايرة .

وما اعتمد عليه في اختصاص التعلق بالكليات دون الجزئيات فباطل أيضا ؛ فإن تعلق العلم بالكائنات مما لا يوجب تجدد العلم ولا الجهل من سببه ؛ إذ السابق هو العلم بآن سيكون ، والعلم بآن سيكون الشيء هو نفس العلم بكونه في وقت الكون ، من غير تجدد ولا كثرة^(٣) ، وإنما المتجدد هو نفس المتعلق والتعلق به^(٤) ، وذلك مما لا يوجب تجدد

(١) ذكر في الابتكار (٨١/١) مثل هذا غير أنه لم يورد هذا الوصف الهام : « من غير تأخر » قارن ذلك بآين رشد (مناهج : المقدمة ٥٣ ، ٥٤) - ونظرية المعرفة (١٧٢ - ١٩٧ - ٢٠١) في قوله بسبق العلم الالهي لوجود الأشياء وتفرقه بين الغائب والشاهد في هذه الصفة وغيرها . واتفاق الآمدى معه في هذا ، وإن كانت أصالة آين رشد تتمثل حقا في تقريره « أن علم الله سبب في وجود الأشياء » نظرية المعرفة ٢٠٤ ، كان آين سينا قد سبق إلى ملح هذه الفكرة ، ولكن في صورة غير محددة . انظر الأشارات ط المعارف بشرح الطوسي ٧٠٩ « ونظرية المعرفة ١٤٨ ، ١٤٩ » .

(٢) ذكر هذا الرد في الابتكار (٨١/١ ب) غير أنه لم يذكر مثال الشمس ، ولكنه عاد إلى مناقشته في ٨٢ أ وأورد المثال المذكور ، ولكنه يستبدل بمثال « العقل الفعال » « الوحدة التي هي مبدأ العدد ومع ذلك تتعدد نسبتها إلى غيرها إلى ما لا نهاية له » وقد سبق للشهرستاني أن حاول الزام الفلاسفة برأيهم في العقل الفعال نهاية الاقدام ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٣) قارن هذا الرد بما في الابتكار ٨١/١ ب وما في نهاية الاقدام ٢١٨ - ٢٢٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٧ وانظر أيضا في هذا الإشارات والتنبيهات ٧٢٦/٣ ، ٧٢٧ والمنقذ من الضلال ص ١١٥ ومناهج الأدلة ٥٠ - ٥٦ .

(٤) في الاصل (والتعلق به) صححته اعتمادا على الابتكار ٨١/١ ب .

المتعلق ، بعد سبق العلم بوقوعه في وقت الوقوع ، وفرض استمراره إلى ذلك الوقت ؛ فإننا لو رفعنا كل علم حادث من النفس لم يكن في حال حدوثه غير معلوم ، وإلا كان العلم بأن سيكون في وقت كونه - مع القول بفرض استمراره - جهلا ، وهو محال . ولهذا إن من علم بالجزم بأن سيقوم زيد مثلا ، في الوقت الغلاني ، فإنه لا يجد نفسه محتاجة إلى علم متجدد بوقوعه^(١) في ذلك الوقت ، إذا انتهى إليه ، وفرضنا بقاء علمه السابق إلى ذلك الوقت . وما يجد الإنسان من نفسه من التفرقة بين قبل الكون وبعده فإنما هو عائد إلى إدراكات حسية ، وأمور خارجية عن العلم لم تكن قبل الكون . أما في نفس العلم فلا . بل غاية ما يقدر أن تعلق العلم به ، عند الكون ، لم يكن متحققا قبل الكون . وغاية ما يلزم ذلك انتفاء تعلق العلم بوجوده في حال عدمه ، وتجدد التعلق به في حال الوجود ، وذلك مما لا يلزمه القول بحادث صفة العلم ، بل العلم قد يكون قديما وإن كان ماله من التعلقات والمتعلقات / متجددة ، ومتغيرة ، بناءً على تجدد شروط التعلق وتغيرها^(٢) .

كيف وأن هذا مما لا يتجه من الخصم ، سواء كان نافيا كالمعتزلي والفلسفي ، أو مثبتا له حادثا كالجهمي ؛ وذلك لأن سبق العلم بوجود الشيء في حالة عدمه ، إن كان جهلا ، والجهل قبيح ، فلا محالة أن القول بانتفاء العلم به أيضا جهل ، ويلزم أن يكون قبيحا . وليس انتفاء العلم أصلا ورأسا كما ظنه النفاة ، أو انتفاء قدمه كما ظنه الجهمي ، لضرورة دفع ما يتحصل من تحقق الجهل - بأولى من إثباته والقول بقدمه ، دفعا لما يلزم من الجهل . ولا محيص عنه . وما يخص المعتزلة من النفاة لزوم ما ألزموه عليهم في العالمية ؛ حيث قضوا بكون الباري تعالى عالما في القدم ، وعند ذلك : فإذا أن يكون عالما بوجود الحادث قبل حدوثه ، أو تجددت له العالمية بتجدد الحادث ، وعلى كل تقدير فما هو جواب لهم في حكم العلم هو جواب لنا في نفس العلم .

(١) في الاصل (في وقوعه) .

(٢) انظر في هذه المسألة التي كانت إحدى مسائل ثلاث كفر بها الغزالي الفلاسفة : المنقذ من الضلال بتحقيق د عبد الحليم محمود ط ٣ ص ١٥٥ ، ١٥٦ ، ونظرية المعرفة عند ابن رشد ١٧٣ - ١٩٨ .

وما يخص الجهمية هو أن يقال : ولو كانت العلوم الرياضية حادثة ، فتلك العلوم إما أن تفتقر إلى علوم تتعلق بها في حال حدوثها أولاً تفتقر ؛ لاجاز أن يقال بالأول ؛ وإلا أفضى إلى التسلسل وهو محال . وللاجاز أن يقال بالثاني ؛ إذ لو استغنت عن تعلق العلم بها مع كونها حادثة لكان كل حادث هكذا ، كيف وأن عند الخصم أن العلم الحادث سابق على المعلوم بشيء يسير^(١) ، وكل علم سابق - كان السبق متناهيًا أو غير متناه^(٢) - فإنه علم ماسيكون لا علم بالكون ؛ إذ العلم بالكون قبل وقته يمتنع . وعند هذا فلا فرق بين أن يكون حادثاً أو قديماً فيما يرجع إلى نفس ما أوردوه من الإلزام . وليس تعلق العلم بالمعلوم عبارة عن انطباع صورة المعلوم وشكله ، في نفس العالم به^(٣) ، وإلا لما تصور القول بتعلق السواد والبياض معا ؛ لما فيه من القول باجتماع الضدين في محل واحد ، وليس الاستحالة في اجتماعها / منوطة بالحدث والوجود العيني ، فإن ذلك مما لا يوجب ١/٢٨ التضاد ؛ لكونه قضية واحدة لاختلاف فيها ، فإذا ليس التضاد إلا لما أمكن تعقله^(٤) من معنى السواد والبياض وما يلتحق بكل واحد منهما ، مما يكون به الاشتراك بينهما في حالة الوجود العيني .

كيف وأنه لو كان التعلق هو الانطباع ، لما تصور أيضاً أن يتعلق العلم بما يزيد في الكم على محل الانطباع ، ثم إن ذلك إنما يستند إلى أصل فلسفي . وهو مناقض لأصله في ذلك^(٥) ، من جهة قضائه بإدراك القوة الوهمية بآلة جرمانية ، لما لا تجزئ له في نفسه ، وليس بمادى ، وذلك على نحو إدراك الشاة للمعنى

(١) انظر نهاية الاقدام ٢٢٠ حيث تجد هذا الإلزام السابق الموجه إلى المعتزلة كليهما موجهين إلى الجهمية ومن تبعهم كهشام بن الحكم ، وانظر مقالات الاسلاميين بتحقيق مكي الدين ١٦٤/٢ ونشأة الفكر الفلسفي ٣٣٧ ، ٣٣٨ .
(٢) في الاصل (متناه أو غير متناه) .

(٣) ناقش في الابتكار (١/٧٩ ب ، ٨٠ أ ، ب) الاعتراض المبني على تفسير العلم بالانطباع أو الإضافة باستفاضة ، فأبطل الانطباع بخمسة أوجه ، أما بالنسبة للإضافة فيلاحظ هنا أنه لم يرفضها على أساس أنها علاقة بين العلم والمعلوم ، أما في الابتكار فيبطلها أيضاً على أساس أنها في زعم الخصم علاقة وإضافة بين المعلوم والعالم ، وهو ينتهي - على كل حال - إلى مثل ما انتهى إليه هنا ثم يذكر هناك وجهاً آخر للرد على « أصل السؤال » أنه منتقض بكون الواحد منا عالماً .

(٤) في الاصل « تعلقه » .

(٥) لعله يشير بهذا إلى كلام ابن سينا في « الاشارات قسم ٢ ص ٣٣٥ - ٣٥٤ حيث يشرح الإدراكات المختلفة ، وفيه نجد مثال الشاة والذئب المذكور هنا ، وهذا أصل ابن سينا في المسألة ، أما الأصل الآخر الذي يشير إليه الآدمي فهو ما تحدث عنه ابن سينا وأبطله في المصدر نفسه ص ٦٩٨ - ٧٠٠ .

الموجب لنفرتها عن الذئب ، فلو كان التعلق هو نفس الانطباع ، فكما يستحيل انطباع المتجزى فيما لاتجزى له ، فكذا يستحيل انطباع غير المتجزى في المتجزى ، فليس التعلق إذأ إلا عبارة عن معنى إضافي ، يحصل بين العلم والمعلوم . وذلك مما لا يستدعى كون المعلوم معنى وجوديا ، ولاأمرأ حقيقيا ، وإلا لما جاز تعلق العلم باستحالة اجتماع الضدين . وبانتفاء كون الجسم الواحد في آن واحد ، في مكانين . وبانتفاء الشريك لواحد الوجود ، على ما لا يخفى . ثم إن ذلك مما يلزم الخصوم من المحتالة في اعتقادهم قدم العالمية كما سلف .

والله ولى التوفيق .

الطرف الثالث

في اثبات صفة القدرة

ويجب أن يكون البارى - تعالى - قادراً بقدرة^(١) ، لضرورة ما أسلفناه من البيان ، وأوضحناه من البرهان ، في مسألة العلم والإرادة^(٢) ، ويجب أن تكون صفة وجودية قديمة أزلية قائمة بذات الرب تعالى ، متحدة لا كثرة فيها ، متعلقة بجميع المقدورات ، غير متناهية بالنسبة إلى ذاتها ، ولا بالنظر إلى متعلقاتها . لما حققناه .

ولست القدرة عبارة/ عما يلزمه الإيجاد بل ما يتأتى به الإيجاد ، على تقدير تهيئه ، ٣٨ / ب من غير استحالة ذلك ، على نحو ما في التمييز والتخصيص بالإرادة . وبه يتبين فساد قول من ألزم الإيجاد بالقدرة القديمة على من نفي الإيجاد بالذات ؛ حيث ظن أن القدرة القديمة يلزمها الإيجاد لا ما يتأتى بها الإيجاد وإن لم يلزمها .

فإن قيل : كيف تدعون أن كل ممكن مقدور لله - تعالى - وأكثر أفعال الحيوانات بأسرها مقدورة لها - كما سيأتى - وإذ ذاك فلو كانت مقدورة لله - تعالى - لزم أن يكون مقدور بين قادرين وذلك ممتنع - كما يأتى أيضاً^(٣) . وأيضاً فإن أكثر الموجودات متولدة بعضها عن بعض ، وهكذا ما نشاهده من تولد حركة الخاتم ضد حركة اليد ، وكذا في حركة كل متحرك بحركة ما هو قائم به وملازم له ؛ فإنه لا يمكن أن يقال : إن حركة الخاتم مخلوقة لله - تعالى - وإنها غير تابعة لحركة اليد ؛ وإلا لجاز أن يخلق حركة أحدهما مع سكون الأخرى وهو لامحالة ممتنع .

(١) أنظر تعريف القدرة في الابتكار (١ / ٨٨ أ) .

(٢) - أجل هنا على ما سبق ، أما في الابتكار (٨٨ ب) فقد بدأ هناك بصفة « القدرة » وأفاض في الاستدلال فناقش الأدلة السمية ، ثم انتقل إلى العقلية فاستدل بحدوث العالم ، وبتلاد كونه سبباً لنفسه ، أو استناده إلى ذات البارى نفسها ، على ثبوت القدرة ، ثم بين أنها قديمة وجودية زائدة على الذات .

(٣) ذكر في الابتكار هذه الشبهة للخصوم ، وكذا الشبهة التالية : ضمن عشر شبهات في (١ / ٦١ أ ، ب) وتعرين للاجاية في (١ / ٦٣) .

والجواب : أما ما ذكروه من الشبهة الأولى : فسيأتي الجواب عنها في مسألة « خلق الأفعال » إن شاء الله - تعالى .

وأما ما ذكروه من الشبهة الثانية : فإنهم إن أرادوا بالتولد ههنا أن الحركة التي للخاتم كامنة في حركة اليد، وهي تظهر عند حركة اليد منها، كما يظهر الجنين في بطن أمه، وكما في كل ما يتوالد. فهو المفهوم من لفظ التوالد؛ لكنه ها هنا غير مشاهد كما ادعوه ولا متصور أيضا . بل المشاهد المتصور ليس إلا لزوم حركة الخاتم لحركة اليد . فإن أريد بالتولد هذا فلا مشاحة^(١) في التسمية ، وإن كانت بالنسبة إلى الاصطلاح الوضعي خطأ . لكنه مع ذلك مما لا يلزم أن يكون وجوده عن وجود حركة اليد، بل من الجائز أن يكون موجودان أحدهما يلزم الآخر ، إما عادة^(٢) كملازمة التسخين للنار ، والتبريد للماء والأقيون . وإما اشتراطا^(٣) كملازمة العلم للإرادة ، والحياة للعلم ، وليس ولا أحدهما^(٤) مستفادا من الآخر بل كلاهما مخلوقان لله - تعالى . وبهذا يندفع ما ذكروه من أنه لو كان اللازم مخلوقا لله - تعالى - لجاز خلق أحدهما مع سكون الآخر ، كيف وأنه كما تتوقف حركة الخاتم على حركة اليد تتوقف حركة اليد على حركة الخاتم، / حتى إنه لو فرض عدم انتقال الخاتم عن مكانه كان القول بحركة اليد مستحيلا ، فعلى هذا ليس جعل حركة اليد علة لحركة الخاتم لتوقفها عليها بأولى من العكس ، بل الواجب أنهما معلولان لعلة واحدة ، وإن قدر تلازمهما في الوجود .

١/ ٣٩

وعند هذا . . فلا بد من الإشارة إلى دقيقة^(٥) وهي^(٦) : أن ما علمه الله - تعالى -

(١) في الأصل « مشاحنة »

(٢) في الأصل « ما عدا » صححته اعتماداً على الأبيكار (١٦٣/١) .

(٣) في الأصل « وأما اشتراط ملازمة . . » صححته اعتماداً على الأبيكار (١٦٣/١) وانظر في معنى التولد المفنى

٤/٣ - مقدمة الدكتور المذكور وانظر في نقده التمهيد ٥٩ - ٦١ والارشاد ٢٣٠ - ٢٣٤ وما سيأتي في القانون الخامس

(٤) كذا بالأصل ، وأداة النفي الشافية لا داعى لها ، وإن كانت تتكرر منه في مثل هذا الأسلوب . .

(٥) تعرض الأمدى لهذه القاعدة أو الدقيقة بالتفصيل في الأبيكار (٢٣٢/١ ب ، ٢٣٤ أ) وكان قد عرض لها في

لوحة (١٦٤/١ أ ، ب) وذكر تسمى الممتنع وأن الأول غير مقدور إجماعاً ، وأن الثاني « اختلف فيه فذهب أئمتنا وأكثر

المعتزلة إلى أنه مقدور بخلاف العباد ، وحاصل النزاع في هذه المسألة آيل إلى المهارة . . » وهذه فكرة هامة يقطن الأمدى

إلى أنها قد تكون مناط اجتماع أو تقارب بين المذاهب في مسألة القدرة والحكمة ، كما فطن له بعض المتأخرين كابن الوزير

الهماني في (إشار الحق ٣٥٧ - ٣٦٠) الذي تتبع آراء العلماء في تلك المسألة وربط بينها وبين مسألة الحكمة والتكليف

بما لا يطاق ، أنظر رأى الأمدى في المسألة الأخيرة تفصيلاً ، في الإحكام (١٢٤/١ - ١٣٣) ومنتهى السؤل ٣٣/١ :

٣٤ ، وانظر المقالات للاشمري (٢٥٤/١ - ٢٥٦ - ٢٩٧) واللمع له أيضا ٩٩ - ٢٠٥ .

(٦) في الأصل (وهذا) .

أنه لا يكون، منه ما هو ممتنع الكون لنفسه ؛ وذلك كاجتماع الضدين ، وكون الشيء الواحد في آن واحد في مكانين ونحوه . ومنه ما هو ممتنع الكون لبااعتبار ذاته ، بل باعتبار أمر خارج ، وذلك مثل وجود عالم آخر وراء هذا العالم أو قبله . فما كان من القسم الأول ، فهو لامحالة غير مقدور ، من غير خلاف . وما كان من القسم الثاني ، وهو أن يكون ممتنعا لبااعتبار ذاته بل باعتبار تعلق العلم بأنه لا يوجد ، أو غير ذلك ، فهو لا محالة ممكن باعتبار ذاته ، كما سلف . والممكن — من حيث هو ممكن — لا ينبو عن تعلق القدرة به . والقدرة — من حيث هي قدرة — لا يستحيل تعلقها بما هو — في ذاته — ممكن ، إذا قطع النظر عن غيره ؛ إذ الممكن من حيث هو ممكن لا ينبو عن تعلق القدرة به والقدرة من حيث هي قدرة لا تتقاصر عن التعلق به لقصور فيها ولاضعف .

فعلى هذا الممكن صالح أن تتعلق به القدرة ، من حيث هو كذلك . ولا معنى لكونه مقدورا غير هذا . وإطلاق اسم المقدور عليه بالنظر إلى العرف ، وإلى الوضع — باعتبار هذا المعنى — غير مستبعد . وإن كان وجوده ممتنعا باعتبار غيره . وأما إن أريد به أنه غير / ٣٩ ب مقدور ؛ بمعنى أنه يلزم منه المحال باعتبار أمر خارج . أو أنه لم تتعلق به القدرة ، بمعنى أنها لم تخصصه بالوجود^(١) بالفعل ، فهو وإن كان مخالفا للإطلاق فلا مشاحة فيه ، إذ المنازعة فيه لا تكون إلا في إطلاق اللفظ ، لا في نفس المعنى^(٢) .

والله ولي التوفيق .

(١) في الأصل (في الوجود) .

(٢) لم يتعرض هنا للمباحث التكميلية كوحدة القدرة وقدمها ، كما فعل في الإبكار (١/٦٣ أ ، ب) اكتفاء بما سلف عند الكلام عن الإرادة ، وكذا بالنسبة للمجالات الأربعة التي سبقت الإجابة عنها في الإرادة ويتعرض لها في الإبكار في مبحث « القدرة » ، وانظر الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٢٢ - ٣٢٣ .

الطرف الرابع في اثبات صفة الكلام

ذهب أهل الحق من الإسلاميين إلى كون الباري - تعالى - متكلماً بكلام قديم أزلي نفساني^(١) ، أحدى الذات ، ليس بحروف ولا أصوات ، وهو - مع ذلك - ينقسم بانقسام المتعلقات ، مغاير للعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات .

وأما أهل الأهواء المختلفون : فمنهم نافون للصفة الكلامية ، ومنهم مثبتون . . ثم المثبتون : منهم من زعم أن كلام الرب - تعالى عن قول الزائغين - مركب من الحروف والأصوات ، مجانس للأقوال الدالة والعبارات ، كالمعتزلة والخوارج والإمامية^(٢) ، وغيرهم من طوائف الحشوية .

ثم اختلف هؤلاء : فذهب الحشوية إلى أنه قديم أزلي قائم بذات الرب تعالى . وذهب النافون إلى أنه حادث موجود بعد العدم ، قائم لا في محل ، لكن منهم من لم يجوز إطلاق اسم الحدث عليه مع كونه يقطع بحدثه ، ومنهم من لم يتحاش عن ذلك .

(١) قارن بما ذكره في الأبيكار (٧٢/١ ب) وبما ذكره الأشعري في المقالات (٣٢١/١ - ٣٢٥) .
(٢) يذكر الآمدى رأى المعتزلة بالتفصيل في الأبيكار (٧٢/١ ب) واتفاقهم على أن الكلام صفة فعلية لا حقيقية ، ويذكر من انفرد منهم برأى وراء ذلك كالاسكافي والجبائي والنجار - قارن بالمغنى - للقاضي عبد الجبار : - (٦/٧ ، ١٥ ، ٢٠ ، ٨٤) كما يذكر رأى الخوارج (وقد نقل الأشعري إجماعهم على خلق القرآن في المقالات ١/ ١٨٩ وانظر احتجاجهم على ذلك في تاريخ فلسفة الاسلام د. هويدى ١/ ٦٤ - ٦٦) ، كما يذكر الآمدى رأيين للحشوية وينسب للإمامية القول بالخلق ويشير إلى « الواقفية » المجمعين على أنه كائن بعد ما لم يكن ، لكن منهم من توقف في إطلاق اسم المخلوق وأطلق اسم الحادث عليه - (الأبيكار ٣/ ٧٣ أ) هذا ويشير الآمدى أيضاً في ختام عرضه للمذاهب في المسألة إلى ذهاب (بعض المعترفين بالصانع إلى أنه لا يوصف بكونه متكلماً بكلام ولا بنير كلام) . انظر رأى الغزالي في موقف الفلاسفة الإسلاميين من صفة الكلام . في الاقتصاد ٨١ وانظر أيضاً النجاة ١٦٧ ، وأخيراً فانك تجد تلخيصاً طيباً للأقوال المختلفة في مسألة الكلام عند ابن تيمية « موافقة صحيح المنقول » ٢/ ٦٣ ، ٦٤ :

ومن المثبتين من زعم أن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم ، وقد يطلق على الأقوال والعبارات . وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات الرب - تعالى ، لكن إن كان بالاعتبار الأول . فهو قديم متحد لا كثرة فيه ، وإن كان بالاعتبار الثاني كان حادثا متكثرا . وهؤلاء هم الكرامية ، ومن تابعهم من أهل الضلال .

ونحن الآن نبتدىء بذكر طرق عول عليها العامة من المتكلمين في إثبات الكلام ، وننبه على مواضع الزلل فيها ، ثم نوضح بعد ذلك الأجود من الجانبين ، ونكشف/ عن ١ / ٤ . مستند الطائفتين إن شاء الله .

فمن جملة ما اعتمد عليه أن قالوا^(١) : العقل الصريح يقضى بتجويز تردد الخلق بين الأمر والنهى ووقوعهم تحت التكليف ، فما وقع فيه التردد إما قديم أو حادث ؛ فإن كان قديما فهو المطلوب ، وإن كان حادثا فكل صفة حادثة لا بد أن تكون مستندة إلى صفة قديمة للرب تعالى قطعا للتسلسل ، وإذا كان ذلك وجب أن يستند تكليفهم إلى أمر ونهى هو صفة قديمة للرب - تعالى .

وهذا ما لا يصح التعويل عليه ؛ وذلك أنه إما أن يدعى أن الخلق جائز تكليفهم وترددهم بين الأمر والنهى من الخالق أو من المخلوق ، فإن كان الأول فهو عين المصادرة على المطلوب . وإن كان الثاني فغير مفيد ولا مجد^(٢) للمقصود ، ولا يلزم من كون ما وقع به التكليف من الأوامر والنواهي جائزا أن يستند إلى صفة قديمة ، أن تكون أمرا ونهيا ، حتى لا يكون أمر حادث إلا عن أمر ، ولا نهى إلا عن نهى . فإن افتقار الجائز في الوجود لا يدل إلا على ما يجب الانتهاء إليه والوقوف عليه ، ولا دلالة له على كونه أمرا أو نهيا ، ومن رام إثبات ذلك فقد كلف نفسه شططا .

(١) يلاحظ أن الأمدى بدأ في الابتكار بمناقشة الأدلة السمية (١ / ٨٥ ، ٨٧) ، وذكر الدليل المستنبط من الآية الكريمة (إنما قولنا لشيء . الآية) وغيرها ويرى - كالعادة - أنها لا تفيد إلا الظن ، ثم ينتقل ل ٨٧ ب إلى الأدلة العقلية فيورد هذا الدليل ثم يصغفه بأنه مصادرة على المطلوب ، وقد سبق أن عرضه الشهرستاني (نهاية - ٢٦٨ ، ٢٦٩) كمحاولة لدعم الدليل الأشعري المشهور الذى يسرد في الصفحة التالية . كما أورده الغزالي ونقده بمثل ما ذكره الأمدى انظر (الإقتصاد ٦٨) .

(٢) كذا في الأصل ولعلها « مؤد » ، أو مفيد .

ثم لو وجب ذلك لكان البارى تعالى متصفا بمثل كل ماوجد فى عالم الكون والفساد
من الكائنات وذلك محال .

ولهذا انتهج بعض الأصحاب^(١) فى الإثبات طريقا آخر فقال : قد ثبت كون البارى
- تعالى - عالما ، ومن علم شيئا يستحيل أن لا يخبر عنه ، بل العلم والخبر متلازمان ، فلا علم
إلا بخبر ولا خبر إلا بعلم ، وهو من النمط الأول فى الفساد ؛ فإنه إن ادعى ذلك بطريق
العموم والشحول فى حق الخالق والمخلوق فهو نفسه مصادرة على المطلوب . ولا يخفى
مافيه من الركاكة والفهاة ، وإن ادعى ذلك فى حق المخلوق فقط فإنه ، وإن سلم ، مع
إمكان النزاع فيه ، فليس بحجة فى حق الغائب ، على ما سلف .

٤٠ / ب ولربما وقع الاعتماد ههنا أيضا / على الطريق المشهور^(٢) وهو أن البارى تعالى حى فلو لم
يكن متصفا بالكلام لكان متصفا بضده وهو الخرس ، وذلك فى البارى - تعالى - نقص .
وقد نبهنا على ما فيه من الخلل ، وأشرنا إلى ما يتضمنه من الزلل^(٣) ، فيما سلف ،
فلا حاجة إلى إعادته .

ولما تخيل بعض الأصحاب^(٤) ما فى طى هذه المسالك من الزيف ، واستبان ما فى ضمنها
من الحيف ، جعل مستنده فى ذلك جملاً من الأحاديث الواردة من السنة ، وأقاويل الأمة ،
وهى مع تقاصرهما عن ذروة اليقين ، وانحطاطهما إلى درجة الظن والتخمين ؛ من جهة المتن

(١) نسب الشهرستانى هذا الدليل إلى الاسفرائينى (نهاية ٢٦٩) وقد أورده فى الأبكار (١٨٨/١) ، غير أنه
لم ينسبه إلى الاسفرائينى بل نسب إليه دليلاً آخر (المسالك السادس ، ٩٠/١ ب) ثم يقول إنه « غير خارج عن رتب الظنون »
ثم يذكر دليلين آخرين وينقدهما ليخلص إلى المعتمد الصحيح فى نظره فى لوحة ٩٠/١ ب ، ٩٢ أ .

(٢) ينتسب هذا الدليل إلى الأشعرى نفسه (المص ٣٦ - ٤٢ والابانة ٢٥) وبه يبدأ الشهرستانى فى (نهاية الأقدام ٢٦٨
ويسميه طريق الأشعرية) ويمضيه بالدليل الذى بدأ به الآمدى هنا ، ثم يورد عليه نقضاً (ص ٢٧٠) ينسبه إلى الفلاسفة والصائبة
وهو ما ذكره الآمدى هنا منسوباً إلى الفلاسفة فقط ، وانظر الأبكار (١٨٨/١ ، ب ، ١٨٩) .

(٣) يشير إلى ما ذكره من قبل ل ٢١ ب ، ٢٢ أ من نقد الاستدلال القائل (لو لم تثبت له هذه الصفات لثبتت
أضدادها وهى نقص محال عليه تعالى ، وهى طريقة الأشعرى كما سبق ، وقد نقدها الرازى فى الأربعين ١٧٠ ، ١٧١ .

(٤) لعله يقصد الرازى انظر (الأربعين ١٧٠ - ١٧٢ والمحصل ١٢٤) وقد ذكر الغزالي هذه الطريقة فى الاقتصاد
٦٨ إلا أنه عارضها بمثل ما ذكره الآمدى هنا .

والسند ، فالاحتجاج بها إنما هو فرع لإثبات الكلام ؛ إذ مستند قول الأمة ليس إلا قول الرسول ، والرسول لا معنى له إلا المبلغ لكلام المرسل ، فإذا لم يكن للمرسل كلام لم يكن من ورد الأمر والنهي على لسانه رسولا بل هو الأمر والنهي . وسواء كان ذلك مخلوقا له أو لغيره على اختلاف المذاهب ، ولا يكون ذلك حجة . وصار كما في الواحد إذا أمر غيره أو نهاه ، فإذا حصل الاستدلال على ثبوت الكلام يرجع إلى ما الاحتجاج به فرع ثبوت الكلام . وهو دور ممتنع ، ولا حاصل له عند منكرى النبوات وجاحدى الرسالات^(١) .

فإذا ما هو أقرب إلى الصواب في هذا الباب ، إنما هو الاعتماد على ما وقع عليه الاعتماد أولاً ، من إثبات الصفات السابقة^(٢) . ثم كيف لا يكون له كلام ، وبه يتحقق معنى الطاعة والعبودية لله - تعالى - ؛ فإن من لا أمر له ولا نهي له لا يوصف بكونه مطاعا ولا جاكما . وبه أيضا يتحقق معنى التبليغ والرسالة ؛ فإنه لا معنى للرسول إلا المبلغ لكلام الغير ، فلو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول المخلوق فيه - إما له عندهم ، أو لله تعالى على أصلنا - لما صح أن يقال إنه مبلغ ولا رسول ، ولكان كاذبا في دعواه : إني رسول الله رب العالمين فيما أمرت به ونهيت . وذلك كالواحد منا ، إذا أمر غيره أو نهاه ، ولم يكن مبلغا عن الغير / ، فإنه لا يسمى رسولا . وذلك لازم في حق المعترف ١ / ٤١ بالنبوات ، المصدق بالرسالات ، لامحالة . وإذا تحقق ما ذكرناه ، فلا بد من الإشارة إلى الكشف عما يختص بهذا الطرف من شبه الجاحدين ومعتندين المعطلين :

أما الفلاسفة ، فإنهم قالوا : ما ذكرتموه من الطريقة في إثبات الكلام ، فإنه متوقف

(١) انظر أول ل ١٠ أوقارن ما يذكره هنا من « الأدلة السمعية على الكلام » بما في الابتكار (١ / ٨٤) حيث يصحح دلالتها وينفي عنها الدور وإن كانت لا تفيد اليقين عنده وقارنه بالرازي أيضا في هذا (انظر فخر الدين الرازي للمرحوم الزر كان ٣٢٢ ، ٣٢٣) .

(٣) وهو قاعدة الكلام التي اعتمدها الغزالي أيضا في إثبات الكلام (الاقتصاد ٦٨) أما الشهرستاني فقد اختار الاستدلال بوجود التكليف الشرعية ، وهو ما استأنس به الأمدى هنا ، إلا أنه في الابتكار يجعله « الأصل المعتمد » (١ / ٩٢) .

على التصديق بكبرائها^(١) . وبم الرد على منكرها ، والجاحد لصدقها في نفسها ؟ والذي يدل على كذبها في نفسها أنه لو كان لله كلام^(٢) لم يخل إما أن يكون من جنس كلام البشر أو ليس : فإن كان من جنس كلام البشر فهو محال ، وإلا لزم أن يكون مشاركا لكلام البشر في جهة الإمكان والعرضية ، ويلزم أن يكوى الباري تعالى محلا للأعراض وهو متعذر . ثم إن كان من جنس كلام البشر ؛ فاما أن يكون من جنس كلام اللسان ، أو مما في النفس ، فإن كان من جنس كلام اللسان فإما أن يكون بحروف وأصوات ، أو لا بحروف ولا أصوات ، أو صوت بلا حرف ، أو حرف بلا صوت .

لا جائز أن يقال بالأول ؛ إذ الصوت لا يكون إلا عن اصطكاكات أجرام ، والحروف هي عبارة عن تقطيع الأصوات ، وذلك يستدعي أن يكون الباري جرما ، وهو ممتنع . ولا جائز أن يقال بالثاني ، وإلا فهو خارج عن جنس اللسان ، فإن كلام اللسان عبارة عن الأصوات مقطعة ، دالة بالوضع على غرض مطلوب . وعلى هذا يمتنع تفسيره بالثالث والرابع أيضا . ثم كيف يكون الكلام حروفا بلا أصوات ، وليست الحروف إلا عبارة عن تقطيع الأصوات ؟ أو كيف يكون الصوت كلاما من غير حرف ، وكيف يقع الافتراق بينه وبين هبوب الرياح ، ودوى الرعود ، ونقرات الطبول ، ونحوه ؟

هذا إن قيل : إنه من جنس كلام اللسان^(٣) ، وإن قيل : إنه من جنس ما في النفيس ، فذلك لا يسمى كلاما ، ولو سمي^(٤) / كلاما ، فالمعقول من كلام النفس ليس خارجا عن القدرة والإرادة والتمييز الحاصل للنفس الحيوانية ، والحواس الباطنية ، وذلك كما تشهده القوة الخيالية من شكل الفرس عن شكل الجمار ونحوه . وما تشهده القوة الوهمية

(١) الكبرى المشار إليها هنا هي كون الكلام كالا في ذاته ، وعدمه نقصا في ذاته ، راجع ما مر في ل ٤١ أ وانظر أيضا الاقتصاد ٦٨ - ونهاية الاقدام ٢٧٠ - ٢٧٤ ، ٣٢٩ ، ٣٤٠ ، وما سيأتى في أول لوحة ٥١ أ .

(٢) قارن بعرضه هذه الشبهة في الابتكار ١/٩٣ ، ب ثم اجابته عنها في ١/٩٤ ب و ١٩٥ .

(٣) قارن بمناقشته لهذا الاحتمال في الابتكار ١/٩٣ ب .

(٤) هذا هو أول ل ٥٠ ب في الأصل وهو تمام الكلام الوارد في آخر ل ٤١ أو قد أدرج بينهما تسع لوحات كاملة ولهذا أهملت الترقيم الوارد في الأصل واعتمدت على السياق مستأنسا بالابتكار انظره لوحة ١/٨٤ أ .

[للشاة]^(١) من المعنى الذى يوجب نفرتها عن الذئب^(٢) ونحوه ، أو التمييز الحاصل للنفس الناطقة الإنسانية بالقوة النظرية التى بها إدراك الأمور الكلية [بالفكرة]^(٣) والروية ، وذلك كتصورنا معنى الانسان ، من حيث هو إنسان ، وكحكمتنا عليه بأنه حيوان ، ونحوه .

فإن أريد به القدرة أو الارادة فذلك غير مباين لما أثبتموه أولاً . وإن أريد التمييز والتصور الحاصل للنفس الحيوانية أو النفس الإنسانية ، فذلك أيضاً غير خارج عن قبيل العلوم ، كيف وأنه متعذر أن يراد به التمييز الحاصل بالحواس الباطنية ؛ فإن إدراكها لذلك لا يكون صادقا ، إلا بأن تنطبع أولاً الصورة المحسوسة الخارجية فى إحدى الحواس الظاهرة الخمسة ، ثم بتوسطها تنطبع فى الحس المشترك؛ وهى القوة المرتبة فى مقدم التجويف الأول من الدماغ، على نحو انطباع الصور فى الأجرام الصقيلة المقابلة ، ثم بتوسطها فى المصورة ثم فى المفكرة ثم فى الوهمية ثم فى الحافظة . وبعض هذه القوى وإن لم يفتقر فى الانطباع إلى حضور المادة ، كما فى المصورة والمفكرة والوهمية والحافظة ، فهى بأسرها لا تنفك عن الانطباع عن علائق المادة ، وأن إدراكها لا يكون إلا بانطباع الأشكال ، والصور الجزئية القابلة للتجزى . وانطباع ما يقبل التجزى لا يكون إلا فيما هو قابل للتجزى ، والبارئ يستحيل أن يكون متجزئا . وأما إن أريد به غير هذا فهو تفسير له بما ليس بمعقول . وإن قيل إنه ليس من جنس كلام البشر / فهو أيضاً غير معقول ، وما ليس بمعقول كيف ١ / ٥١ نسلم كونه كمالاتا للرب تعالى وأن عدمه نقصان .

وقولكم : إنه لو لم يكن له أمر ولا نهى لما تحقق معنى الطاعة لله - تعالى - ولما صحت الرسالة فليس كذلك ، بل صحة ذلك تستند إلى التسخير على وجه الطواعية ، والإذعان

(١) زيادة ليست فى الاصل ، اعتمدت فيها على المراجع المذكورة فى التعليق التالى .

(٢) قارن بالابكار ١/٩٤ والمثال مشهور يتكرر فى كتب ابن سينا انظر مثلاً رسالته (فى القوى الإنسانية) ضمن تسع رسائل ص ٦١ - ٦٤ والنجاة ١٥٩ - ١٦٦ ونجده أيضاً فى المبين لوحة ١٢ ب وراجع ما مر فى لوحة ٣٨ أ ، (٣) زيادة ليست بالاصل اعتمدت فيها على الابكار ١/٩٤ والرسالة الأولى من تسع رسائل ص ٣١ - ٣٣ ، ص ١١٦ من الرسالة الخامسة أيضاً وعلى المبين لوحة ١٢ أ ، ب .

على وفق الإرادة والاختيار ؛ فإن تسخيرهُ للمخلوقات ، وإبداعهُ للكائنات بلا آلات ولا أدوات ، وتقليب الخلائق بين أطوار المرغبات والمنفردات على وجه الطوعية ، حالة تنزل منزلة القول بالأمر والنهي . حتى لو عبر عن تلك الحالة بالقول كان ذلك أمراً ونهياً . وإليه الإشارة بقوله تعالى ، (ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين)^(١) وليس ذلك عبارة إلا عن الانقياد والاستسغار ؛ إذ يتعذر أن يكون ذلك خطاباً في حق السماء أو قولاً لها . ولذلك قد يشتد صفاء بعض الناس بحيث يقرب اتصالها بالعقول الكروبية والنفوس الروحانية ، بحيث يطلع على الأشياء الغيبية من غير واسطة ولا تعلم ، يسمع من الأصوات ويرى من الصور ما لا يراه من ليس من أهل منزلته من البشر ، على ما يراه النائم في منامه^(٢) ، فتكون حالته إذ ذاك نازلة منزلة ما لو أوحى إليه بأن الأمر الفلاني كذا وكذا . ولا مشاحة في الإطلاقات بعد انكشاف غور المعنى .

وأما المعتزلة : فانهم لم يخالفوا في كون الباري تعالى متكلماً ، وفي أن له كلاماً ، ولكنهم قالوا : معنى كونه متكلماً وأن له كلاماً أنه فاعل للكلام ، وذلك صفة فعلية لا صفة نفسية^(٣) . ثم كيف يكون متكلماً ، بمعنى قيام الكلام به ؟ ولو كان كذلك فالكلام لا محالة مشتمل على أمر ونهي ، وخبر واستخبار ونحوه ، وهو إما أن يكون قديماً أو حادثاً : فإن كان قديماً^(٤) / أفضى إلى إثبات قديمين وهو ممتنع كما سلف ، ثم إنه يفضى إلى الكذب في ٤٢ / هـ

(١) سورة فصلت الآية ١١ وقد عرض الأمدى في الابتكار : (١٧٣/١ ، ٧٤ ب) رأى الأشاعرة وخصومهم في توجيه هذه الآية .

(٢) انظر في تصورهم للوحى « مجموعة تسع رسائل - الرسالة الأولى ٢٥ - ٢٩ ، ورسالة في القوى الإنسانية ٦٣ - ٦٧ والنزالي (الاقتصاد ٨١) والأبكار (١٩٤/١) وانظر مشكلة الوجود - حوار بين الفلاسفة والمتكلمين للدكتور الألوسى ط بغداد ص ٤١ ، وما سيق في أول القانون السابع .

(٣) قارن بالمعنى (١٥/٧ وما بعدها) ولعل المعتزلة هم أول من حدد المصطلح « الصفات النفسية » و « الصفات الفعلية » وخاصة أبا الهذيل انظر نشأة الفكر للدكتور على النشار ٥٠٥/١ وأبو الهذيل العلاف للشيخ على الغراب ٣٩ - ٤٩ ومناهج الأدلة : مقدمة الدكتور محمود قاسم ٤٨ ، ومن البين إنصاف الأمدى للمعتزلة في عدم رميهم بإنكار الكلام أو تعطيله ، بل أنه ليدفع عنهم إلزامات أوردها عليهم بعض الأشاعرة دون وجه (انظر آخر ل ٤٧ ب) وقارنه بموقف الأشعرى منهم في هذا الصدد إذ يرميهم بالتعطيل في قرارة أنفسهم (الابانة ص ٤٤ وما بعدها) مع أنه يورد في المقالات ما يخالف هذا ، انظر المقالات ٢٤١/١ ، ٢٤٥ - ٢٤٧ ، ٢٥٠ .

(٤) هنا تنتهى ل ٥١ من الأصل ويرتبط سياقها مباشرة بأول ل ٤٢ ب ، وقد نهبت إلى هذا آنفاً .

الخبر من قوله : (إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ)^(١) . وقوله : (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ)^(٢) وقوله : (كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ)^(٣) ، ونحو ذلك ؛ من حيث إن الخبر قديم والخبر عنه محدث . ويلزم منه أن يكون أَمْرٌ ونهى وخبر واستخبار^(٤) ولا مأمور ولا منهى ولا مستخبراً عنه ، وذلك كله ممتنع وإن كان حادثاً لزم أن يكون الرب - تعالى - محالاً للحوادث وهو محال .

وأيضاً فإن الأمة من السلف والخلف مجمعة على كون القرآن معجزة الرسول ، والبرهان القاطع على صدقه ، وذلك يجب أن يكون من الأفعال الخارقة للعادات ، المقارنة لتحدى الأنبياء بالرسالات ، فإنه إن كان قديماً أزلياً لم يكن ذلك مختصاً ببعض المخلوقين دون البعض ؛ إذ القديم لا اختصاص له . ولو جاز أن يجعل بعض الصفات القديمة معجزة لجاز ذلك على باقى الصفات كالعلم والقدرة والإرادة ؛ إذ الفرق تحكم لا حاصل له .

ومما يدل على أنه فعل الله تعالى ما ورد به التنزيل من قوله : (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ) وقوله : (وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا) وقوله : (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا) إلى غير ذلك من الآيات^(٥) .

وأيضاً فإن الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن كلام الله ، وهو منتظم من الحروف والأصوات ، ومؤلف ومجموع من سور وآيات ، ومن ذلك سمي قرآناً ، أخذاً من قول العرب : « قرأت الناقة لبنها في ضرعها »^(٦) أى جمعتها ، ومنه قوله : (إِن عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ)^(٧)

(١) جزء من الآية الأولى من سورة نوح عليه السلام .

(٢) جزء من الآية ٥٤ من سورة البقرة ، ويرد في عدة سور أخرى .

(٣) جزء من الآية ١٤ من سورة الصف وقد وردت بالأصل « وإذ قال » وصوابها ما أثبتته .

(٤) قارن بالأبكار ٩٣/١ ب .

(٥) أورد الآمدى هذه الآيات وغيرها مما تمسك به المعتزلة وأجاب عنها في الأبكار (١٨٤ ، ب ، ١٨٥ ، ب)

والأولى في سورة الأنبياء الآية ٢ ، والثانية في سورة الأحزاب الآية ٣٧ ، والثالثة في الزخرف الآية ٣ .

(٦) انظر القاموس المحيط باب الهمة فصل القاف وفيه (قرأت المرأة حاضيت والناقة استقر الماء في رحمها . . . وقرأت الناقة حملت ، والشئ جمعه وضمه . .) إلى معان أخر ، وانظر أيضاً البيهقي ، الأسماء والصفات ط السعادة مصر ٣٧٢ حيث يذكر مأخذ كلمة قرآن أهو القراءة أم غيرها ، وانظر الأبكار (١٨٤/١ ، ١٨٥) حيث يعرض الفكرة ويرد عليها .

(٧) سورة القيامة - الآية ١٧ .

ولولا ذلك لما تصدور أن يسمعه موسى ، وهو لا محالة قد سمعه . وهو مع ذلك مقروء بالسنننا ، محفوظ في صدورنا ، مسطور في مصاحفنا ، ملموس بأيدينا ، مسموع / بآذاننا ، منظور بأعيننا . ولذلك وجب احترام المصحف وتبجيله ، حتى لا يجوز للمحدث لمسه ، ولا القربان إليه . ولا يجوز للجانب تلاوته . وقد وردت الظواهر من الكتاب والسنة تدل على كونه مسموعاً ولموسى وأنه بحرف وصوت ، فمن ذلك قوله [سبحانه] ^(١) : (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) ^(٢) وقوله : (لا يمسه إلا المطهرون) ^(٣) وقول النبي عليه السلام « لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو فتتناوله أيديهم » ^(٤) وقوله : « إذا تكلم الله بالوحي ^(٥) سُمع صوته كجر السلسلة على الصفا » ^(٦) ، وقوله عليه السلام : « من قرأ القرآن وأزبته فله بكل حرف منه عشر حسنة » ^(٧) إلى غير ذلك من السمعيات .

والجواب : أما إنكار صدق المقدمة الكبرى فقد أوضحنا بطلانه . وأما ^(٨) قولهم : إنه يستحيل أن يكون من جنس كلام البشر وإلا كان مشاركاً له في العرضية والإمكان

-
- (١) هذه زيادة ليست بالأصل ، وقد أورد الآدمي هذه الحجة الثانية التي استقفاها المعتزلة من الإجماع في الأبكار ١/ ٧٤ .
- (٢) سورة التوبة - الآية ٦ .
- (٣) سورة الواقعة الآية ٧٩ .
- (٤) روى النووي في (رياض الصالحين - ط البيوسيفية بمصر ص ٣١٦) باب « النهي عن السفر بالمصحف إلى بلاد الكفار إذا خيف وقوعه بأيدي العدو » . عن ابن عمر رضي الله عنهما - قال : نهى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو » هكذا دون الزيادة الأخيرة التي وردت أيضاً في الأبكار ١/ ٨٤ .
- (٥) في الأصل (اله الوحي) وانظر التعليق التالي والأبكار (١/ ٨٤) وفيه « الله بالوحي » .
- (٦) روى البخاري في صحيحه - كتاب التوحيد والرد على الجهمية - عن مسروق عن ابن مسعود : إذ تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئاً فإذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت ، عرفوا أنه الحق ، ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق » وذكر أيضاً حديث أبي هريرة يبلغ به النبي - صلى الله عليه وسلم - « إذا قضى الله الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله ، كأنه سلسلة على صفوان فإذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم ؟ قالوا للذي قال : الحق وهو العلى الكبير » (عن ابن تيمية موافقه ج/ ٢/ ١٦٠ ، ١٦١) هذا وقد تعرض البيهقي في الأسماء والصفات لمسألة الحرف والصوت في كلام الله ونفاها وتنفذ الأحاديث الواردة في ذلك وشرحها بما لا يستوجب نسبة الحرف أو الصوت إلى الله - تعالى - وكلامه ؛ لأنه ليس بذي مخارج انظره ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ » وخاصة تعليقات الشيخ الكوثري عليها .
- (٧) أورد الحديث بنفس اللفاظ في الأبكار (١/ ٨٤) ، وقد وردت بهذا المعنى عدة أحاديث ، بعضها صحيح . انظر (رياض الصالحين) للنووي ص ١٩٥ .
- (٨) في الأصل (من) .

فقد سبق الجواب عنه بما فيه كفاية ، تغنى عن إعادته^(١) . وليس مرادنا من إطلاق لفظ الكلام غير المعنى القائم بالنفس ، وهو ما يجمده الإنسان من نفسه عند قوله لعبده : ايتنى بطعام أو اسقني بماء . وكذا في سائر أقسام الكلام . وهذه المعاني هي التي يدل عليها بالعبارات وينبئ عليها بالإشارات ، وإنكار تسميته [أو ^(٢) كونه كلاما مما لا يستقيم ، نظرا إلى الإطلاق الوضعي ، فإنه يصبح أن يقال : في نفسى كلام ، وفي نفس فلان كلام ، ومنه قوله تعالى : (وَيَقُولُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ . .)^(٣) ومنه قول الشاعر :

إن الكلام لنى الفؤاد ، وإنما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا^(٤)

وهذا الإطلاق والاشتهار دليل صحة إطلاق الكلام على ما في النفس / . ولا نظر إلى كونه أصليا فيه أو فيما يدل عليه من العبارات أو فيهما ، كيف وإن حصل هذا النزاع ليس إلا في قضية ، لغوية وإطلاقات لفظية ، ولا حرج منها بعد فهم المعنى .

ثم لا سبيل إلى تفسير ذلك المعنى بالإرادة ؛ ولنفرض الكلام في الأمر فإنها إما أن تكون الإرادة للامتناع ، أو لاجتماع الصيغة ، أو لجعلها دالة على الأمر على ما هو مذهبهم^(٥) : لا سبيل إلى القول بالأول ، فإنه قد يؤمر بما ليس بمراد أن يُمتثل وذلك كما في تكليف أبي جهل بالإيمان مع عدم إرادة وقوعه منه ، بل كما في حالة السيد المتوعد^(٥) من جهة السلطان على ضرب عبده ، إذا اعتذر إليه بأنه يخالف أمره ، وأمره بين يدي السلطان طالبا بسط عذره . وهربا من عذاب السلطان له ؛ فإننا نعلم أنه لا يريد الامتناع من العبد لما يلزمه من المحذور المتوقع

(١) في أول الفصل حيث حدد مراد أهل الحق من الكلام ل ٣٩ ب ، وهو متفق مع الأبيكار ١٩٥/١ .

(٢) زدت هذه الكلمة لتتسق العبارة ، وإن كنت أميل إلى أن إحدى الكلمتين (تسميته ، كونه) زائدة .

(٣) جزء من الآية ٨ من سورة المجادلة .

(٤) أورد هذا البيت في الأبيكار (١٩٦/١) وانظر الاقتصاد (٦٩) حيث أورد قبله بيتا آخرهما للأخطل كما ذكر ابن أبي العز الحنفى في شرح الطحاوية ١٢١ وابن حزم في الفصل ٢١٩/٣ وقد أوردته محقق (شعر الأخطل) ط ٢ دار الشرق ببירות ص ٨٠٥ ضمن ما نسب إليه ، ويؤكد الأستاذ على السباعى - أستاذ النحو الأسبق بدار العلوم - نسبته إليه .

(٥) هذا التقسيم الثلاثى نجده بنفس الألفاظ غالبا في الأبيكار (٩٦/١ ب) وانظر التعليق رقم (١) ص ٩٩ .

(٥) قارن بالأبيكار (٩٦/١ ب ، ١٩٧) حيث هذا المثال وانتقده بأنه تمسك بأمر عرقى في أمر عقل ، وبأنه يلزم الأشاعرة أنفسهم إذ قالوا : الأمر هو الطلب واقتضاء الفعل .

من السلطان ، ومع ذلك فإنه - في نظر أهل العرف والوضع - آمر ، ويعد العبد بالامتثال مطيعا ، وبالإعراض عاصيا ، وبهذا يندفع قول القائل إنه متوهم بالأمر وليس بأمر^(١) .

ثم إن من الأحكام التكليفية ما هو مأمور به ، بالإجماع من المعترفين بالتكليف ، وذلك كالصلاة والحج ونحوهما من العبادات ، وقد لا يكون مرادا لكونه غير واقع . ولو كان مرادا فالإرادة عبارة عن : معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان حدوثه ، فلو كان المعنى الذى يوجب تخصيصه بزمان ما متحققا كما تُصوّر أن لا يوجد مطلقا ، ولا يمكن أن يقال بكونه غير مأمور ، لعدم تعلق الإرادة به ؛ إذ الأمة مجمعة على وجوب نية الفرضية في أول الصلاة مع جواز الاخترام^(٢) في وسطها ، ولو لم يكن مأمورا بها وإلا^(٣) لكان القصد الجازم إلى الفرضية من العالم بنفسها ، والمتشكك في وقوعها ، محالا . بل ومن عزم / في أول الوقت على فعل الصلاة أو غيرها مما فرض من العبادات فالأمة أيضا مجمعة على أنه متقرب إلى الله تعالى ولو لم يكن مأمورا . وإلا لكان التقرب به إلى الله تعالى محالا .

ومما يدل عليه ما اشتهر من قصة إبراهيم ، من أمره بذبح ولده ، مع عدم تعلق الإرادة بوقوعه . وما قيل من أن ذلك كان مناما لا أمرا ، وأن تعلق الأمر لم يكن إلا بالعزم على الذبح ، أو الاتكاء وإمرار السكين ، أو أن الذبح مما وقع واندمل الجرح ، فمندفع ؛ إذ أكثر الوحي إلى الأنبياء إنما كان مناما^(٤) ، ولو لم يكن ذلك بطريق الوحي ، وإلا كان إقدام النبي على عمل محرم مما لا أصل له ، وذلك محال . وحمل الأمر على غير الذبح ، من العزم أو الاتكاء وإمرار السكين ، باطل . وإلا لما صح تسميته بلاء ؛ إذ لا بلاء فيه ، وتسمية الذبح بلاء لضرورة وقوع المأمور به . وبه يندفع القول بتحقيق وقوع الذبح أيضا .

(١) ناقش الغزالي كون الأمر في هذه الحالة متوهم ، وذكر وجهين في إبطال ذلك « الاقتصاد ٧١ » .

(٢) في القاموس المحيط « واخترم فلان . . مبتليا للمفعول مات ، واخترمته المنية أخذته . . » ولكن هذه الكلمة معنى فنيا لدى المتكلمين وهو إماتة من لو ترك لاهتدى أو استكثر من الطاعة ، انظر لذلك (المغنى ١٢ / ٤٢٠ - ٤٢٩ ، ١١٠ / ٢٥٤ وشرح النسفية ٣٨٣ .

(٣) هذه الكلمة زائدة لا داعي لها ويلاحظ تكررها في مثل هذا الأسلوب .

(٤) « رؤيا الأنبياء وحى » هذه حقيقة وانظر البخارى « كتاب بدء الوحي » والأسماء والصفات البيهقي ١٩٣ ، أما أنها غالب رؤيا الأنبياء - كما يقرر الآمدى - فيبدو لي أنها في حاجة إلى بحث وانظر الأبهكار (١٩٧ / ١) .

كيف وأن تفسير الأمر بالإرادة ، مع التسليم بكون الباري آمراً بأفعالنا ، مما يستحيل على أصل المعتزلي ؛ لضرورة كونها مخلوقة لنا عنده ، وتعلق الإرادة بفعل الغير تمنّ وشهوة ، لا أنها إرادة حقيقية . وذلك على الله ممتنع . فقد بان أن مدلول صيغة الأمر ليس هو نفس إرادة الامتثال ، وكذا يمكن إيضاح سائر أقسام الكلام^(١) .

ولا جائز أن تكون الإرادة لإحداث الصيغة ؛ فإنه ليس مدلولها ، ثم إن مدلولات أقسام الكلام مختلفة ، ولا اختلاف في إرادة لإحداث الصيغة ، من حيث هو كذلك^(٢) .

ولا جائز أن تكون الإرادة لجعل الصيغة دالة على الأمر فإنه تصريح بأن الإرادة وراء الأمر الذي هو مدلول قوله : أمرتك ، وأنت مأمور . ثم إن الألفاظ إنما هي دلائل وتراجع عن أشياء ، وكل ذى عقل سليم يقضى بأن قول القائل : أمرتك ونهيتك ليس ترجمة عن إرادة جعلها دالة على شيء / مخصص^(٣) .

ب/٤٤

وعند هذا فلا بد من العود إلى نفس مدلولها ، فإن كان نفس الإرادة فقد أبطلناه وإن كان غيرها فهو المقصود . كيف وأن الانسان يجد من نفسه بقاء ما دلت عليه لفظة « أمرتك » من الطلب والافتضاء ، وإن عدت اللفظة ، وإرادة جعلها دالة على شيء ما ؟ فقد امتنع بهذا تفسيره بالإرادة .

ولا سبيل إلى تفسيره بالقدرة ؛ إذ القدرة عبارة عن معنى^(٤) يتأتى به الإيجاد بالنسبة إلى كل ممكن . والأمر والنهي لا يتعلق بكل ممكن ، فإذا القدرة أعم من الأمر والنهي من وجه .

(١) « هل الإرادة عين الأمر ؟ » بحث مر بنا في الإرادة ، وانظر الأشمري « مقالات ٢٤٤/١ ، ٢٤٥ والشهر ستاني » « نهاية الاقدام ٢٧٥ » والبغدادى « أصول الدين ٢٠٩ ، ٢١٠ » حيث ينسب إلى الجبائي « أن الأمر إنما يكون إذا اقترنت به ثلاث إرادات ، إرادة لحدوثه ، وإرادة لكونه آمراً ، وإرادة للفعل المأمور به » ثم يرد على ذلك بمثال الأمر عبده الوارد هنا ، وانظر المفتي ١٥٩/١١ - ١٦٤ ، ١٧٩ - ١٨٢ .

(٢) قارن بالأبكار (١٩٧/١) فهو يرد هذا الاحتمال باختلاف الدلالة أيضاً .

(٣) يرد هذا الاحتمال في الأبكار (١٩٧/١) بثلاثة أوجه ذكرها هنا ملخصة .

(٤) في الأصل (معنا يتأتا بها) .

والأمر - عند القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق - أعم من القدرة من جهة أخرى ، وهو تعلقه بالممكن وغير الممكن^(١) .

ولا سبيل إلى تفسيره بالعلم ؛ إذ العلم أعم من الأمر ، من حيث إنه قد يتعلق بما لم يتعلق به الأمر ، وبما يتعلق به الأمر . وكيف تكون حقيقة الأعم هي حقيقة الأخص ؟ كيف وإن كل انسان مُنصف يجد من نفسه لما يتلفظ به [من]^(٢) العبارات الدالة مدلولات وراء كل ما يقدر من العلوم . فإذا قد لاح الحق ، واستبان ، وظهر أنه لا بد من معنى زائد على ما ذكره ، هو مدلول العبارات والإشارات الحادثة ، وإن كان في نفسه قديما ، وذلك المعنى هو الذى يجده الإنسان من نفسه ، عند الإخبار عن أمور رآها أو سمع بها ، وعند قوله لغيره : افعل أو لا تفعل ، وتواعده^(٣) له ووعدته إياه ، إلى غير ذلك . وهو الذى يُعنى بالكلام القائم بالنفس ، ولولاه لقد كان يعد المتكلم بهذه العبارات مجنوناً ومعتوها^(٤) .

وليس ذلك أيضا هو ما سموه أحاديث النفس^(٥) التى هى تقديرات العبارات اللسانية وهو تحدث النفس باللغات المختلفة ، كالعربية والعجمية ونحوها ؛ فإن هذه الأمور لا يتصور وجودها مع عدم العبارات اللسانية ، كما فى حق الأبكم ، وتلك المعانى التى عبرنا / عنها بالكلام النفساني ، تكون لديه حاضرة عتيدة ، وذلك كما فى الطلب والاقتضاء ونحوه ، وإن كان فى نفسه أبكم لا تسوغ له عبارة ما ، حتى لو قررنا وجود العبارات فى حقه لقد كانت مطابقة لما فى نفسه ، كما كانت مطابقة لما فى نفس غير الأبكم^(٦) . ثم إن هذه العبارات والتقديرات غير حقيقية أى ليست أمورا عقلية ،

(١) فى الأبكار (٩٧/١ ب) يثبت التباين بين الكلام والقدرة بما بينهما من العموم والخصوص الوجهى ، كما يثبت التباين بينه وبين العلم بما يجده المرء من نفسه وبما بينهما من عموم وخصوص مطلق .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) انظر التعليق على لوحة ٤٣ ب .

(٤) قارن بالفزالي فى الاقتصاد (٦٨ ، ٧٢) وبالشهرستاني فى نهاية الاقدام ٢٧٤ - ٢٧٥ .

(٥) انظر الاقتصاد ٦٩ ، ٧٠ .

(٦) قارن بالأبكار (١٩٤/١) حيث يورد هذه الشبهة ، ثم يجيب عنها فى (٩٧/١ ب) بمثل ما هنا ، غير أنه ضرب مثلا خيرا من مثال « الأبكم » وهو حال إنسان لا يعرف أية لغة ولا خطرت له العبارات اللسانية ببال ، فلا يوجد عنده أحاديث نفس ، ولكن توجد المعانى التى نسميها « نطقا نفسانيا » وهى مدلولات ألفاظه لو تعلم لغة ما .

بل اصطلاحية مختلفة باختلاف الأعصار والأُمم ، ولهذا لو وقع التواضع من أهل الاصطلاح على أن يكون التفاهم بنقرات وزمرات^(١) لقد كان ذلك جائزا . ومدلولات هذه العبارات والتقدير حقيقي ، لا يختلف باختلاف الأعصار ، ولا باختلاف الاصطلاحات ، بل المدلول واحد وإن تغيرت تلك الدلالات ، وتلك المدلولات هي التي يعبر عنها بالنطق النفساني والكلام الحقيقي ، وما سواه فليس بحقيقي .

هذا كله إن قلنا إنه من جنس كلام البشر ، وإن نزلنا الكلام على أنه غير مُجانس له فقد سبق في تحقيقه ما يغني عن إعادته .

وأما ما أشاروا إليه من معنى الطاعة وتحقيق الرسالة فتمويه لا حاصل له ، والا للزم أن يكون كل تسخير بفعل شيء ما أمراً وتركه نهياً ، وأن يكون الانقياد إلى ذلك التسخير طاعة ، كان ذلك في نفسه عبادة أو معصية ، ولا يخفى ما في طي ذلك من المحال ، فإنه ليس كل ما يسخر به مأمورا^(٢) ، ولا كل ما انقاد العبد إلى فعله يكون طاعة ، على ما لا يخفى . وإذا كان الأمر على هذه المثابة لم يصح معنى التبليغ والرسالة عن الله ، اللهم إلا أن يكون له أمر ونهى على ما حققناه ، والمنهاج الذي أوضحناه .

وأما الانفصال عن قول المعتزلة : إن المتكلم مَنْ فعل الكلام . فهو أن الواحد منا لو تكلم بكلام مفيد ، فهو كلامه لا محالة . ولذلك يقال : تكلم ، وهو متكلم . وإذا ذاك فما جائز أن تكون جهة نسبته إليه هو كونه فاعلا ، وإلا لما كان متكلماً مَنْ خُلِقَ الكلام فيه اضطرارا/وذلك كما في حق المبرسَم^(٣) ، وكما في تسبيح الحصى ، وكلام الذراع المسموم ، ونحوه^(٤) ٤٥/ب

(١) أثبتنا المستشرق « جيوم » ، « رمزات » في نشرته نهاية الأقدام ، أنظر ص ٣٢٥ من الرمز وفي سورة آل همران : (ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا) غير أني رجحت ما أثبتته .

(٢) في القاموس المحيط « سخره كنهه سخرى بالكسر ويضم كلفه ما لا يريد وقهره وسخره تسخيراً ذله وكلفه عملا بلا أجره والمؤلف يمدية بالباء وكذا صنع في الأبيكار (١٩٦/١) .

(٣) في الأصل « المنوسم » وصوابها ما أثبتته ، وأنظر نهاية الأقدام (٢٨٤) والمبرسم المريض بالبرسام وفي القاموس المحيط « البرسام بالكسر علة يهذى فيها ، برسم بالضم فهو مبرسم » وأنظر شرح الطوسي على الإشارات بتحقيق سليمان دنيا ج ٤ ص ٨٧١ وتعرفات الجرجاني .

(٤) قارن بالإبانة للأشعري ص ٢٩ - ٣١ .

بل ويلزم على سياقه لمن اعترف منهم بأن أفعال العباد مخلوقة لله - تعالى - كالنجارية^(١) أن يكون البارى - تعالى - هو المتكلم بكلامنا لانحن ، وذلك جحد للضرورة ومباهة المعقول ، وهو غير مقبول

ثم لو كان كذلك لوجب أن يكون البارى - تعالى - مصونا لكونه فاعلا للمصوت ؛ إذ الكلام - على ما هو معتمد الخصم - مركب من الحروف والأصوات ، والصوت أعم من الكلام ، ولهذا صح عنده أن يقال : إن كل كلام صوت وليس كل صوت كلاما ، ومن ضرورة فعل الأخص فعل ما يندرج فى معناه من الأعم . ويلزم أيضا أن يكون متحركا بما يفعله من الحركات ، ويسمى بكل ما ينسب إليه من التكوينات ، والقائل بذلك منسلخ عن رتبة العقول ، وليس له فيما يعتمده محصول . كيف وأن الصفة الحادثة لها نسبة إلى الفاعل ونسبة إلى المحل ، فنسبتها إلى الفاعل بأنه محدثها ونسبتها إلى المحل بأنها فيه ، وهما - لا محالة - معنيان مختلفان . وما نسب إلى الشئ بأنه فيه يقال بأنه موصوف به لا محالة ، حتى أن من قامت به حركة يقال : إنه متحرك ، وإن لم يخطر بالذهن كونه فاعلا أم لا^(٢) . بل ونحكم عليه بذلك مع القطع بكونه غير فاعل لما قام به . وذلك [موكد]^(٣) كما فى حالة المرتعش ونحوه . وعند ذلك فكيف يصح أن يقال : إن ما نسبة الفعل اليه بالإحداث يكون موصوفا به ؟ وكيف يؤثر الشئان المختلفان فى حكم واحد من كل جهة^(٤) ؟ ثم إن ما ذكرناه من أن قيام الصفة بالمحل يوجب اتصاف محله به يظهر فساد ما ذكره فى رسم المتكلم بأنه من فعل الكلام ؛ حيث أنه لم يكن شاملا لجميع مجارى المحدود ، / والحد - والرسم - يجب أن يكون شاملا مطردا ، وإلا كان المحدود أعم من الحد وهو معال .

(١) نسبة إلى الحسين بن محمد النجار - انظر ما مر عن ترجمته ص ٥٢ من هذا الكتاب وانظر الشهرستانى « نهاية الأقدام » ٢٨٥ ، « الملل والنحل ١١٢ - ١١٤ » حيث يصرح بأن « أكثر معتزلة الرى وحواليها على مذهبه ... » وانظر « مقالات الإسلاميين ٣١٥/١ » غير أن محققه يذكر بالهامش أن النجار من متكلمي الجبرية ، ويبدو أنه يتابع فى هذا « الحيايط » فى الانتصار ١٦ - ١٨ الذى تحدوه دائما روح الدفاع عن المذهب ، لكنك إذا اعتبرت ما أثبتته الشهرستانى فى « الملل » وما ذكره البغدادى فى الفرق بين الفرق ١٩٥ - ١٩٨ من تفصيلات تفيد أنهم معتزلة تماما فى المسائل الإلهية كالصفات وغيرها ، والأمور الميدية كوجوب المعرفة بلا سمع مثلا ، وموافقون للأشاعرة فى كثير من المسائل الإنسانية كالكسب ونحوه علمت لماذا اعتبرهم الأمدى من المعتزلة .

(٢) فى الأصل (لم لا) رجعت قراءتها على هذا النحو .

(٣) كلمة غامضة بالأصل ، أثبتنا اجتهداً . (٤) انظر نهاية الأقدام ٢٨٢ .

وأيضاً فإنه لو كان المتكلم من فعل الكلام لوجب أن يكون المريد والقادر والعالم من فعل الإرادة والقدرة والعلم ، وليس كذلك بالاجماع ، ولو طالبهم مطالب بجهة الفرق لم يجدوا إلى ذلك سبيلاً .

ثم انه وإن تسومح في أن حقيقة مدلول اسم المتكلم - بالنظر إلى الوضع - من فعل الكلام فغير مفيد ، بعد التسليم لما أوضحناه ، والموافقة لما قررناه ، من أن المعنى بكونه متكلماً قيام صفة نفسية به ، هي غير العلم والقدرة والإرادة ، [و]^(١) هي مدلول العبارات والمعنى بالاشارات ، كيف وإن ذلك مما يجب تسليمه على موجب أصولهم ؟ فإنهم قالوا : إن الكلام مركب من حروف منتظمة وأصوات مقطعة تتعاقب وتتجدد ، منها تكون الكلمة ، ومن تركيب الكلمات الكلام ، ومحلها الذي تقوم به إنما هو اللسان ، والمعاني المفهومة منها محلها إنما هو القلب والعنان ، وإن من وجدت منه الأصوات والحروف بدون أن يكون لها عنده معنى في فهمه ، كان معنوها مجنوناً . وإن سمي ما يجرى على لسانه كلاماً فليس إلا بطريق التجوز والاستعارة . وعند ذلك فلو خلق الله تعالى كلاماً مرتباً من حروف منظومة وأصوات مقطعة ، لم يخل إما أن يكون لها مدلول عنده أو ليس لها مدلول عنده : لا جائز أن يقال بأنه لا مدلول لها ، وإلا كان ذلك جنوناً وسفهاً ، وإن كان لها مدلولاً فيجب أن يكون غير العلم والقدرة والإرادة لما أوضحناه . وذلك هو المعنى بكلام النفس .

نم نقول : إذا قلتم إن الكلام فعل من أفعاله ، وإن معنى كونه متكلماً أنه فاعل الكلام فما طريقكم في إثبات هذه الصفة الفعلية^(٢) ؟ وما دليلكم / فيها ؟ فإن قالوا : دليل وقوعها كونها مقدورة له تعالى . فيلزم أن يكون كل مقدور واقعاً ، وأن لا يتأخر مقدور ما عن وجود القدرة ، ولا يخفى ما في طي ذلك من المحالات .

وإن قالوا : طريقنا في ذلك ليس إلا قول الأنبياء الذين دلت المعجزات على صدقهم ، وقد قالوا : إن الله - تعالى - متكلم بأمر ونهى وغيره .

قلنا : فلو لم يبعث الله رسولا ، فعندكم أنه يجب على العاقل معرفة الله تعالى معرفة تتعلق بالذات والصفات ، فكيف يعرف كونه متكلماً ، وذلك لا يعرف إلا بالرسول ولا رسول ؟

(١) زدت هذه الواو ليستقيم السياق . (٢) في الأصل (العقلية) .

وهذا مما يلزمكم فيه المناقضة في أحد أمرين : إما في القول بإيجاب المعرفة بالعقل ، وإما في القول بأن المعرفة مناطة بالرسول^(١) ، كيف وأن الرسول على الحقيقة ليس إلا المبلغ لكلام الغير ، كما حققناه سالفاً ، فلو لم يكن للباري تعالى كلام غير كلام الرسول وهو مدلول كلام الرسول ، وكلام الرسول عبارة عنه ، لم يكن بذلك رسولا كما تقرر^(٢) .

وهذه المحالات كلها إنما لزمنا من القول بأن المتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام ، فقد بطل ما تخيلوه ، وانقطع دابر ما توهموه ، وظهر كون الباري متكلماً بكلام قائم بذاته مختصاً به كاختصاصه بباقي صفاته .

ويلزم من ذلك أن يكون قديماً أزلياً وإلا كان الباري - تعالى - محلاً للحوادث ، وقد أبطلناه^(٣) .

وما قيل من أنه يلزم منه الكذب فيما يتضمنه من الأخبار فحاصله يرجع إلى محض التشنيع ومجرد التهويل ، وعند التحقيق تظهر مجانبته للنوق والتحصيل . ولئن سلطنا ما ذكره بعض الأصحاب^(٤) من أن الكلام قضية واحدة ، ولا يتصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً إلا عند وجود المخاطب واستكمال شرائط الخطاب - زال الشغب واندفع الاشكال . ولئن توسعنا إلى ما سلكه الامام أبو الحسن الأشعري - رحمه الله - من أنه متصف فيما لم يزل بكونه أمراً ونهياً^(٥) وخبراً إلى غير ذلك فغير بعيد أن يكون في نفسه معنى واحداً ،

(١) راجع ما سبق في ص ٨٩ من هذا الكتاب عن موقفه من الاستدلال بالنصوص السمعية هل صفة الكلام . وأنه يقبلها في الأبكار وينفي عنها الدور ، في حين يرفضها هنا ويعتبرها من قبيل الدور .

(٢) تجدد هذا الإلزام للمعتزلة في نهاية الأقدام ص ٢٨٠ ، ٢٨١ وقارن بالمغنى ٣٤٩/١٢ ، ٣٩٨ ، ٤٨٨ ، ٤٩٣ ، ٥٠٦ .

(٣) عند كلامه على صفة « الارادة » ل ٢٥ ب .

(٤) يستخدم المؤلف هذين المسلكين في الأبكار (١٩١/١ ، ب) وكذا عند الشهرستاني (نهاية الأقدام ٢٩١-٣٠٣) حيث يعرض المسلك الأول ويعتبره المشهور من مذهب أبي الحسن وينسبه إلى (شيخنا الكلاي عبد الله بن سعيد) وفي ص ٣٠٤ يقول : « وعند أبي الحسن الأشعري كلام الباري - تعالى - لم يزل متصفاً بكونه أمراً ونهياً وخبراً .. » كما أورد الغزالي الإشكال في الاقتصاد ٩٠-٩٢ ، وأجاب عنه بقريب مما هنا ، وأشار البغدادي إلى المسلكين المذكورين في (أصول الدين ١٠٨) ، وانظر أيضاً ابن تيمية « موافقه ١٧٥/٢ » وما بعدها .

(٥) في الأصل (ونهايا) . وقارن بنهاية الأقدام ٣٠٤ .

والاختلاف فيه إنما يرجع إلى التعبيرات عنه بسبب تعلقه بالمعلومات ، فإن كان المعلوم محكوماً بفعله عبر عنه بالأمر ، وإن كان بالترك عبر عنه بالنهى . وأما إن كان له نسبة إلى حالة ما ، بأن كان وجد بعد العدم أو عدم بعد الوجود أو غير ذلك ، عبر عنه بالخبر . وعلى هذا النحو يكون انقسام الكلام القائم بالنفس ، فهو واحد وإن كانت التعبيرات عنه مختلفة ، بسبب اختلاف الاعتبارات .

ومن فهم هذا التحقيق اندفع عنه الإشكال وزال عنه الخيال ، فإنه غير بعيد أن يقوم بذات الله - تعالى - خبر عن إرسال نوح^(١) مثلاً ، ويكون التعبير عنه - قبل الإرسال - إنا نرسله ، وبعد الإرسال : (إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا) فالمعبر عنه يكون واحداً في نفسه على ممر الدهور ، وإن اختلف المعبر به ، وسببه اختلاف الأحوال والأزمنة ، وذلك لا يفضى إلى الكذب بالنسبة إلى المعنى المعبر عنه ، وهو القائم بالنفس أولاً بالنسبة إلى المعبر به أيضاً ، فإن العرب قد تعبر بلفظ الماضي عن المستقبل ، إذا لم يكن بد من وجوده ؛ حيث يعدونه بأنّه وجد ، وذلك محض تجوز واستعارة ، ولا بعد فيه .

وكذلك أيضاً يجوز أن يقوم بذاته طلب خلع النعل من موسى على جبل الطور ، واقتضاؤه^(٢) منه على تقدير وجوده ، ويكون المعبر عنه قبل الوجود بصيغة إنا سنأمر ، وعند الوجود بصيغة اخلع الدالة على الطلب ، هو الاقتضاء القديم الأزلى . ولهذا لو قدر الواحد منا في نفسه اقتضاء فعل من شخص معدوم ، واستمر ذلك الاقتضاء إلى حين / وجود المقتضى منه ، ٤٧ / ب فإنه إذا علم به - إما بواسطة أو بغير واسطة - وكان الطالب يجب الانقياد^(٣) له ، والإذعان لديه ، كان ذلك الاقتضاء بعينه أمراً له وموجباً لانقياده وطاعته من غير استئذان طلب آخر ، واقتضاء آخر . فعلى هذا النحو هو أمر الله - تعالى - للمعدوم وتعلقه به ، واشتراط فهم المسأور إنما يكون عند تعلق الخطاب به في حال وجوده لا غير . ومن فهم كلام النفس

(١) تجد مثال « سيدنا نوح » في الأبكار (٩٥/١ ب) ومثال « خلع النعل » أيضاً . وراجع ما سبق في ل ٤٢ ب من هذا الكتاب .

(٢) في الأصل (واقتضاء) على طريقته في تسهيل الهمزات أو حذفها ، وهى بنفس هذه الصورة في الأبكار (٩٥/١ ب)

(٣) قارن بالغزالي في الاقتصاد ٩٠ ، ٩١ .

ورفع عن وهمه الأزمان المتعاقبة^(١)، والأحوال المختلفة، وحقق ما قررناه في مسألتى^(٢) العلم والإرادة، وجد الأمر على ما ذكرناه ولم يخف عليه ما مهدناه

ولقد استروح بعض الأصحاب^(٣) في تقرير هذا الكلام إلى طريق أورده في معرض المناقضة والإلزام فقال [كيف]^(٤) يصح استبعاد تعلق الأمر بمأمور معدوم، وعندكم أنه لا يتناول المأمور به إلا قبل حدوثه، ومهما وجد خرج عن أن يكون مأمورا به، وهو أحد متعلقى الأمر؟ فإذا لم يبعد تعلق الأمر بالفعل المعدوم لم يبعد تعلقه بالفاعل المعدوم. وأيضا فإن الأمة مجمعة على أننا في وقتنا هذا مأمورون وعندكم لا أمر؛ إذ الأمر قد تقضى ومضى^(٥) فإذا لم يبعد وجود مأمور ولا أمر، فلا يبعد وجود أمر بلا مأمور. ولو لزم من وجود الأمر وجود المأمور، لزم من وجود القدرة وجود المقدور، وذلك يفضى إلى قدم المقدور إذ قد سلم قدم القدرة، وذلك محال على كلا المذهبين.

وهذا^(٦) مما فيه نظر؛ وذلك أن الأمر والنهى، بالنسبة إلى المأمور والمنهى، عند الخصم تكليف، والتكليف يستدعى مكلفا به، والمكلف به يجب أن يكون معلوما مفهوما ليصح قصده، من أجل الإتيان به والانتفاء عنه؛ إذ هو مقصود التكليف. فإذا الفهم شرط في التكليف، ولهذا خرج من لا فهم له عن أن يكون داخلا في دائرة التكليف، كما في الجمادات، وأنواع الحيوانات والصببيان، والمجانين، ونحو ذلك، لعدم شرط التكليف في حقهم. وإذا ذاك / فلا يلزم من تعلق الأمر بالمأمور به مع عدم الفهم تعلقه بالمأمور مع عدم اشتراط الفهم؛ فإن تعلقه بالمأمور به ليس تعلق تكليف ولا كذلك تعلقه بالمأمور^(٧).

(١) قارن بالشهرستاني في نهاية الأقدام ٢٩٩، ٣٠٠.

(٢) في الأصل (مسألة).

(٣) ذكر في الأفكار (١-٩٥ ب) هذا النقض منسوباً إلى « بعض الأصحاب » ولم يرتضه، كما فعل الشهرستاني (نهاية ٣٠٤) ولعلها يشير إلى الإمام الغزالي، انظر الاقتصاد ٩١، ٩٢.

(٤) زيادة ليست في الأصل، وانظر الاقتصاد ص ٩٢.

(٥) انظر تفصيل رأى المعتزلة في ذلك عند الأشعري « مقالات ٢/٢٤٦، ٢٤٧، وما ذكره الآمدى هنا هو رأى جمهورهم بينما يرى بعضهم استمرار الأمر وعدم انقضائه.

(٦) الإشارة هنا إلى ما استروح إليه بعض الأصحاب.

(٧) في الأصل « بالمأمور به ».

وأما القول بأنه إذا جاز وجود مأمور ولا أمر جاز وجود أمر ولا مأمور. فهذا إنما يتحقق أن لو صح وجود مأمور ولا أمر ، والخصم ربما لا يسلم ذلك ، بل له أن يقول : كل مأمور فلا بد له من أمر يتعلق به ، لكن ذلك الأمر قد يكون وجوده تقديرًا بالنسبة إليه ، كما يقدر وجود العقد في البيع والنكاح ، بالنسبة إلى تحقيق ثمراته وأحكامه ، أما أن يكون مأمور من غير أمر فلا . وإذا ذلك فلا يلزم من تقدير وجود الأمر عند وجود المأمور وتعلقه به تقدير وجود المأمور لأنَّ يتعلق به الأمر ؛ فإنه غير مفيد إلا مع وجود شرطه ، وهو العلم والفهم . وذلك متعذر في حق المعلوم . وعلى هذا يخرج الإلزام بالقدرة ، إذ القدرة ليست عبارة إلا عن معنى يتأتى به الإيجاد فيما هو ممكن أن يوجد . وذلك متحقق بدون وجود المقدور ، فلئن رجع في تقدير جواز تعلق الأمر بالمعلوم ومن لا فهم له ، إلى ما أسلفناه كان ذلك كافياً ووجب الاعتناء به .

وأما ما قيل من أن القرآن معجزة الرسول^(١) فيمتنع أن يكون قديماً ، فتهويل لا حاصل له ؛ فإننا مجمعون على أن القرآن الحقيقي ليس بمعجزة الرسول ، وإنما الاختلاف في أمر وراءه ، وهو أن ذلك القرآن الحقيقي ماذا هو ؟ فنحن نقول : إنه المعنى القائم بالنفس . والخصم يقول : إنه حروف وأصوات أوجدها الله تعالى ، وعند وجودها انعدمت وانقضت ، وأن ما أتى به الرسول وما نتلوه نحن ليس هو ذلك ، وإنما هو مثال^(٢) له ، على نحو قراءتنا لشعر المتنبي وامرئ القيس ، فإنه ليس ما يجرى على ألسنتنا هو كلام امرئ القيس ، وإنما هو مثله ، فمن الوجه الذي لزمنا القول بمخالفة الإجماع / هو أيضاً لازم ب / ٤٨ / ب ظم .

ولأجل ذلك فر الجبائي^(٣) إلى مذهب خرق به حجاب العقل ، وارتكب فيه جحد الضرورات ، والتزم به القول بالمحالات ، فقال : إن الله تعالى يخلق كلامه عند قراءة

(١) قارن بالأبكار (١٨٤/١) حيث أورد حجة المعتزلة . ثم ناقشها في (١٨٧/١) .

(٢) في الأصل « مثاله مثال له » الأولى زائدة .

(٣) المقصود الجبائي الأب محمد بن عبد الوهاب انظر نهاية الأقدام ٣١٠ ، والأبكار (٨٢/١) ب ، ١٨٦ ، ب ،

١٨٧) حيث يرد على الجبائي بثلاثة أوجه دقيقة يستمدّها من مذهب الجبائي نفسه ، ثم يضيف إليها وجوها أخرى ، وانظر ما سيأتي عن ترجمته في ل ٥٣ ب من هذا الكتاب .

كل قارئ ، وكتابة كل كاتب . وزعم أن الكلام إنما هو حروف منظومة ، تقارن الأصوات المتقطعة ، وليست الحروف نفس الأصوات المتقطعة . ولا يخفى ما في ذلك من مخالفة المعقول ، فإن عاقلا ما لا يمارى في أن ما نسمعه من الأفواه إنما هو أصوات متقطعة منسقة منتظمة نوعا من الانتظام ، تخرج من مخارج مخصوصة . وأيضا فإنه لا يعقل معها مقارنة غيرها غيرها أصلا . على أن لا تنازع في أن ما جاء به الرسول من الحروف المنتظمة ، والأصوات المقطعة ، معجزة له ، وأنه يسمى قرآنا وكلاما ، وأن ذلك ليس بقديم . وإنما النزاع في مدلول تلك العبارات ، هل هو صفة قديمة أزلية أم لا ؟

وعلى التحقيق ، فالخبط إنما نشأ لأهل الضلال ههنا ، من جهة اشتراك لفظ القرآن ، فإنه قد يطلق على المقروء ، وقد يطلق على القراءة التي هي حروف وأصوات ودلالات وعبارات^(١) ، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم « ما أذن الله لشيء إلا أذنه لنبي حسن الترنم بالقرآن »^(٢) أي القراءة ومنه قول الشاعر :

ضحوا بأشمت عنوان السجود به

يقطع الليل تسبيحا وقرآنا^(٣)

معناه قراءة . وذلك كما قد تطلق العرب اسم الكلام على المعنى تارة ، وعلى العبارات أخرى ، ولذلك يقولون كلام صحيح حسن ، إذا كان مستقيما ، وإن كانت العبارة غير مستقيمة ، بأن كانت ركيكة أو ملحونة أو مخبطة . وقد يطلقونه على العبارة ، عند كونها معبرة صحيحة ، وإن كان المعنى في نفسه فاسدا ، لا حاصل له . فلما وقع الاشتراك في الاسم ارتفع التوارد بالنفي والإثبات على معز واحد ، فإن ما أثبتوه معجزة لا نثبت له القدم وما أثبتنا له القدم لا يشبتونه معجزة^(٤)

(١) انظر « الأسماء والصفات » للبيهق ٢٥٨ - ٢٦٩ حيث عقد بابا للفرق بين التلاوة والمتلو ، أورد فيه النصوص والآثار التي تؤكد هذا الفرق .

(٢) في الأصل (الله لنبي) ومن عجب أنه يرد في الأبكار (٨٥/١ ب) بهذا اللفظ أيضاً وقد صححته من البيهق « الأسماء والصفات » (ص ٢٦٢ ، ٢٦٣) حيث يروى الحديث المذكور بلفظ (ما أذن الله لشيء ما أذن - أي استمع - لنبي حسن الصوت بالقرآن يجهر به) ثم قال (رواه البخاري ومسلم في الصحيح عن إبراهيم بن حمزة وأخرجه مسلم من وجه آخر) .

(٣) انظر الأبكار (٨٥/١ ب) و « الاقتصاد ٧٥ » حيث يورد هذا البيت وهو من شعر حسان بن ثابت في رثاء عثمان . انظر « ديوان حسان بن ثابت » نشر دار صادر . بيروت سنة ١٩٦١ ص ٢٤٨ .

(٤) أورد الغزالي هذا الاشكال أو الاستبعاد في الاقتصاد (٧٥) وأجاب عنه بهذه التفرقة بين التلاوة والمتلو .

وما أوردوه من الظواهر في معرض إثبات الحدث والأولية / فظنية غير يقينية . كيف
 وإن قوله (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ)^(١) يحتمل أن يكون معناه الوعظ والتذكير
 الخارج عن القرآن ، وهو الأقرب ؛ فإن القرآن لم يحدث عندهم لعبا وضحكا ، بل إفحاما
 وإشداها . ثم القول بموجب الآية متجه لا محالة فإنها دلت على الضحك واللعب عند ورود
 الذكر الحادث ، وليس فيها دلالة على حدث كل ما يرد من الأذكار ، فلا يلزم أن يكون
 القرآن حادثا . ثم إن المراد إنما هو العبارات والدلالات دون المدلولات ، كما حققناه .

وأما قوله « وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا »^(٢) فيصبح أن يقال المراد به فعله من الثواب والعقاب
 ونحوه ؛ فإن الأمر قد يطلق بلإزاء الفعل كما قال تعالى (وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً)^(٣) أى فعلنا ،
 وقوله (وَمَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ)^(٤) يعنى فعله .

والمراد بقوله (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا)^(٥) أى سميناه ؛ فإن الجعل قد يطلق بمعنى التسمية ،
 ومنه قوله تعالى (الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ)^(٦) أى سموه كذبا ، وقوله : (وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ
 الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنثَاءً)^(٧) سموهم بذلك . كيف وأنه يحتمل أنه أراد به القرآن
 بمعنى القراءة كما بيناه وذلك لا يقدر في المقصود . ثم إن هذه الآيات معارضة بمثلها
 وهو قوله تعالى (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ)^(٨) فقد أثبت له خلقا وأمرًا فلو كان الأمر مخلوقا لكان
 معنى الكلام ألا له الخلق والخلق . وأيضا قوله : (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ

(١) سورة الأنبياء الآية ٢ ، وانظر البيهقي « الأسماء والصفات » ٢٢٩ ، ٢٣٥ حيث يشرحها بقريب ما هنا ،
 وكذا الأبكار (١٨٥ ، ب) ، والإبانة للأشعري ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) سورة الأحزاب الآية (٣٧) . (٣) سورة القمر الآية (٥٠) .

(٤) سورة هود الآية (٩٧) ، وانظر الأبكار (٨٥/١ ب) حيث يفسر الآيات الثلاث نفس التفسير .

(٥) سورة الزخرف (٣) . (٦) سورة الحجر (٩١) .

(٧) سورة الزخرف (١٩) ، وقارن بالبيهقي ، « الأسماء والصفات » ٢٢٩ - ٢٣١ ، وانظر الأبكار ٨٥/١ ب .

(٨) سورة الأعراف (٥٤) وانظر الأبكار (٨٧/١ ب) حيث ينتقد الاستدلال بهذه الآية ويقول : إنه ربما كان

من عطف العام على الخاص ، أو لجرد التغاير اللفظي . مع أن الأشعري يعتمد عليها في الإبانة لإثبات أن القرآن غير مخلوق .
 الإبانة ص ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٤ .

كن فيكون^(١) فلو كان الأمر مخلوقا لاستدعى ذلك سابقة أمر آخر ، وذلك يفضى إلى التسلسل وهو محال . وبما قررناه يندفع قولهم أيضا : إن الأمة من السلف مجمعة على أن القرآن مؤلف من الحروف والأصوات ، فإن الإجماع إنما انعقد [على]^(٢) ذلك بمعنى القراءة ، لا بمعنى المقروء^(٣) وإليه الإشارة بقوله (إن علينا جمعه وقرآنه)^(٤) .

وقولهم : لو لم يكن كذلك لما سمعه موسى ، قلنا الدليل إنما لزم المعطل ههنا ، من حيث إنه لم يفهم معنى السماع ، وإنه بآى اعتبار يسمى سماعا . وعند تحقيقه يندفع الإشكال ، فنقول : السماع قد يطلق / ويراد به الإدراك ، كما فى الإدراك بحاسة الأذن . وقد يطلق ويراد به الانقياد والطاعة . وقد يطلق بمعنى الفهم والإحاطة ، ومنه يقال : سمعت فلانا . وإن كان ذلك مبالغا على لسان غيره ، ولا يكون المراد به غير الفهم لما هو قائم بنفسه ، والذي هو مدلول عبارة ذلك المبلغ . وإذا عرف ذلك فمن الجائز أن يكون قد سمع موسى كلام الله تعالى القديم ، بمعنى أنه خلق له فهمه ، والإحاطة به ، إما بواسطة أو بغير واسطة ، والسماع بهذا الاعتبار لا يستدعى صوتا ولا حرفا^(٥) .

(١) سورة النحل الآية (٤٠) وقد وردت فى الأصل (إنما أمرنا) ومن عجب أنها ترد فى الأبكار (١٨٣/١) على هذا النحو من الخطأ ، ولعل الآمدى كان يفكر بالآية الكريمة (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون - من سورة يس آية رقم ٨٢) - فاختلطنا عليه ، وهو فى الأبكار (٨٤/١ ب ، ١٨٥) يناقش تأويل المعتزلة لها بنفوذ المشيئة ويبقيها على ظاهرها متابعا فى هذا شيخه الأول الأشعرى (المص ٣٣ وما بعدها) ، وانظر البيهقى « الأسماء والصفات » ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ والشهرستانى « نهاية الاقدام » ٣٠٣ ، ٣٠٧ حيث يستشهد بهذه الآيات أيضاً على مناصرة الأمر للخلق وكونه غير مخلوق وانظر مناهج الأدلة - مقدمة الدكتور محمود قاسم ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) زدت هذه الكلمة لحاجة العبارة إليها .

(٣) قارن بالأبكار (٨٥/١ ب) ، وانظر الاقتصاد ٧٤ ، حيث يورد الغزال هذا الاعتراض ويحجب عنه بقريب ما هنا ، والبيهقى « الأسماء والصفات » ص ٢٥٨ - ٢٦٩ .

(٤) الآية ١٧ من سورة القيامة .

(٥) قارن بالأبكار (٨٥/١ ب ، ٨٧) وانظر الاقتصاد ٧٢ ، ٧٣ حيث قرر الغزال أن السؤال متناقض وغير مشروع إذ كيف يسأل عن كيفية ما لا كيفية له ، وربما كانت الإجابة هنا أوضح ، والأسماء والصفات ١٩٢ - ٢٠٨ وخاصة ١٩٣ وهامشها لحقيقه .

وما يطلق عليه [من] ^(١) الحروف والأصوات أنه كلام الله تعالى ، فليس معناه إلا أنه دال على ما في نفسه ، وذلك كما [يقال] ^(٢) : نادى الأمير في البلد ، وإن كان المنادى غيره . ويقال لمن أنشد شعر الحطيثة إنه متكلم بكلام الحطيثة وشعره . ومن ذلك سمي الوحي كلاما لله تعالى ، حتى يقال : تكلم الله بالوحي ، والوحي كلامه . ولا ننكر أن القرآن القديم مكتوب ومحفوظ ومسموع ، ومتلو . لكن ليس ^(٣) معنى كونه مكتوبا أو محفوظا أنه حال في المصاحف أو الصدور ، بل معناه أنه قد حصل فيها ما هو دال عليه ، وهو مفهوم منه ومعلوم ^(٤) .

وليس معنى كونه منزلا أنه منتقل من مكان إلى مكان ، فإن ذلك غير متصور على كلا المذهبين . بل معناه أن ^(٥) ما فهمه جبريل من كلام الله تعالى ، فوق سبع سموات عند سدرة المنتهى ، ينزل بتفهمه للأنبياء إلى بسيط الغبراء . وكذلك ليس معنى كونه مسموعا إلا ما ذكرناه فيما مضى . ومن حقق ما مهدناه وأحاط بما قررناه هان عليه التفصي عن كل ما أورده من الظواهر الظنية واعتمده من الآثار النبوية .

ولعل معتمد المعطلة في إثبات الحروف والأصوات هو ما قاد الحشوية - لعدم فهمهم كلام النفس - إلى إثباتها صفة للذات ؛ فإنه لما [لم] ^(٦) يسعهم القول بالتعطيل ، ولم يقدروا على التأويل ؛ لهذا التهويل ، جمعوا بين الطريقتين ، وانتحلوا مذهبا ثالثا بين المذهبين ، ولم يعلموا ما في طي ذلك من السفاهة ، وفي ضمنه / من الفهاهة ؛ لما فيه ^(٧) من الهرب إلى التجسيم ، خوف الوقوع في التعطيل ؛ إذ الحروف والأصوات إنما تتصور بمخارج وأدوات ، وتزاحم أجرام واصطكاكات ، وذلك في حق الباري محال كما سلف .

(١) زيادة ليست في الأصل . (٢) في الأصل « بمعنى » وهو خطأ .

(٣) أورد الغزالي هذا الاعتراض مع ثلاثة أخرى للخصوم وأجاب عنه بقرينة ما هنا « الاقتصاد ٧٣ ، ٧٤ » وانظر ابن تيمية « موافقة ١٦٨/٢ ، ونهاية الأقدام ٣٠٩ - ٣١١ ، وقارن بالأبكار (١٨٦/١) وانظر مناهج الأدلة - مقدمة الدكتور قاسم ص ٦٧ .

(٤) في الأصل (أنه) . (٥) زدت هذه الكلمة لحاجة الجملة إليها .

(٦) انظر لتبين موقف السلف من مسألة قدم الحروف والأصوات أو الألفاظ والمداد ، كما زعمت الحشوية ، ابن تيمية في الموافقة ١٦٨ ، ٦٤/٢ وما بعدها .

فانظر إلى هاتين الطائفتين كيف التزم بعضهم التعطيل خوف التجسيم ، والتزم بعضهم بعضهم التعطيل ، ولسان الحال ينشد^(١) على لسان الفريقين ويعبر عن حال الجمعين : (وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء^(٢)) .

نعم لو قيل : إن كلامه بحروف وأصوات لا بحروفنا وأصواتنا ، كما أن ذاته وصفاته ليست كذاتنا وصفاتنا ، كما قال بعض السلف . فالحق أن ذلك غير مستبعد عقلا ، لكنه مما لم يدل الدليل القاطع على إثباته من جهة المعقول ، أو من جهة المنقول ، فالحق به تحكم غير مقبول^(٣) .

وعند ظهور الحقائق وانكشاف الدقائق فلا مبالاة بتلويق^(٤) المتحذلق المتعمق الذي لا تحصيل لديه ، ولا معول في تحقيق الحقائق عليه ؛ إذ هو في حيز الجهال ، وداخل في زمرة أهل الضلال .

وإذا ثبتت الصفة الكلامية فهي متحدة لاكثرية فيها . وما أشرنا إليه في إثبات وحدة الإرادة والعلم من المزيف والمختار ، والاعتراض والانفصال ، فهو بعينه يتجه ههنا . لكن ربما زاد الخصم ههنا تشكيكا وخيالا ، وهو قوله : ما ذكرتموه وإن دل على [عدم]^(٥) لزوم صفات خارجة ، فالحق بإثبات أصل الكلام مفض إليها أيضا ؛ وذلك أن من

(١) في الأصل « مسند » رجعت قراءتها على هذا النحو ويمكن أن تقرأ (يسند) ، أسلوب الآمدي هنا بالغ القسوة .

(٢) جزء من الآية (١١٣) من سورة البقرة .

(٣) انظر التعليق السابق على الأحاديث الواردة في ل ١٤٣ ، والبيهقي (الأسماء والصفات) ٢٠١ ، ٢٠٢ ، والأشعري - مقالات ٢/٢٣٣ .

(٤) كذا بالأصل وانظر في القاموس مادق : لاق ، ولق . وأيا كان أصل المادة ومعناها فيغلب على ظني أنه يقصد بهذا الهجوم الشهرستاني للرأي الذي أبداه في قدم الحروف والأصوات (نهاية الأقدام ٣١٣ - ٣١٧) ولو أنه جعلها حروفا روحانية تتجلى وتظهر في الحروف والأصوات المادية ، وقد نسبته إلى السلف ، غير أنه بالغ في تحريره ونصرته خارجا بذلك على ما اختاره الأشاعرة - خلافا لشيخهم - انظر مناهج الأدلة - المقدمة ٦٦ - ٩٦ ، ثم انظر موقف ابن تيمية مما اختاره الشهرستاني ونسبه إلى السلف في « الموافقة ٢/١٦٠ - ١٦٢ ، ١٧٠ - ١٧٤ .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

ضرورة وجود حقيقة الكلام أن يكون أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا ونحوه من أقسام الكلام ، وإلا فمع قطع النظر عن هذه الأقسام لا سبيل إلى تعلق وجود الكلام . وإذا كان الأمر على هذه المثابة ، فلا محالة أن هذه الأقسام مختلفة الصفات ، متباينة في الخواص والمميزات ، وعند هذا فإما أن تكون هذه الخواص المتميزة والصفات المختلفة داخلة في حقيقة الكلام أو خارجة عنه : فإن كانت داخلة فيه فهو محال ؛ وإلا كانت الحقيقة الواحدة^(١) / لها ذاتيات مختلفة متنافرة ، إذ خاصة الأمر يتعذر ٤١/ب القول بمجامعتها لخاصة النهي ، وكذا في سائر خواص أقسامه . وإن كانت خارجة عن حقيقة الكلام فقد لزم القول بثبوت صفات زائدة على ما دل عليه الدليل ، ولزمكم المحذور .

ثم إن هذه الصفات الزائدة لأجائز أن تكون لحقيقة واحدة ، لاتعدد فيها ، على نحو ثبوت الضحك والبكاء للإنسان ، لكونها متنافرة متعاندة ، على ما سلف ، فبقي أن تكون متعددة لامحالة . وسواء كان تعددها^(٢) تعدد الأشخاص أو الأجناس ، فإن^(٣) ذلك يوجب نقض ما ذكرتموه وإبطال ما سلكتموه . ولربما استندوا في بيان التعدد إلى ما أوردوه في نفي الكلام عن الذات من الإجماعات ، والظواهر من السنن والآيات ، الدالة على كون القرآن مؤلفا من حروف وأصوات ، وأنه مرتب من سور وآيات ، ومجموع من كلمات .

والجواب أنا نقول : تعدد أقسام الكلام واختلاف^(٤) أسمائه من الأمر والنهي وغير ذلك ليس هو له باعتبار تعدد في نفسه ، أو اختلاف صفات في ذاته أو لذاته ،

(١) هذه الكلمات تنهى بها ل ٥٠ من الأصل ، وهي منقطة سياقاً وموضوعاً مما يليها مباشرة في ل ٥٠ ب ، وإنما يتصل الكلام هنا بما في أول ص ٤١ ب وما يليها ، وبعد هذه اللوحة ينتهي اضطراب الترقيم الذي شمل هذه اللوحات العشر ، ويمضي الأصل بعد ذلك في اتساق وتسلسل ، وارجع للتعليق المائل على ل ٤١ ا ، ل ٥١ ا

(٢) في الأصل (وسوى ما تعدده .)

(٤) في الأصل (واختلفت) .

(٣) في الأصل (وان) .

بل هو بالنظر إلى نفسه - من حيث هو كلام-واحد . وذلك [ليس]^(١) له إلا باعتبار إضافات متعددة وتعلقات متكررة لاتوجب للمتعلق في ذاته صفةً زائدة ، ولاتعددا ، كما أسلفناه في الطرف الأول من التحقيق^(٢) .

وهو على نحو قول الفيلسوف في « المبدأ الأول » ؛ حيث قضى بوحده وإن تكثرت أسماؤه؛ بسبب سلوب وإضافات وأمور^(٣) لاتوجب صفات زائدة على الذات . هذا كله إن سلكننا في التكثير مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري . وإلا إن سلكننا مذهب عبد الله ابن سعيد في أن الأمر والنهي وغير ذلك لا يكون إلا عند تحقق المتعلقات ، وأن الكلام خارج عنها . أو ما نقل عن بعض الأصحاب^(٤) من أنه أثبت لله - تعالى - من الكلام خمس كلمات هي خمس صفات؛ وهي الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء ، فالإشكال يكون مندفعاً .

١/ ٤٢ وعلى ما ذكرناه/ من التحقيق يتبين أن من قال من الأصحاب القائلين بنفى التكثير : إن الأوامر والنواهي وغيرها صفات خارجة عن الكلام ، ولم يرد به ما أشرنا إليه ، فقد^(٥) أخطأ^(٦) .

وأما ما اعتمدوه من الظواهر الظنية والأدلة السمعية فقد سبق وجه الانفصال عنها فلا حاجة إلى التطويل بإعادته .

فإن قيل : عاقل مالا تمارى نفسه في انقسام الكلام إلى أمر ونهى وغيره ، وأن ما انقسم إليه حقائق مختلفة ، وأمور متنافرة متميزة ، وأنها من أخص أوصاف الكلام ، لأن الاختلاف راجع إلى نفس العبارات ، والاعتبارات الخارجة ؛ فإننا لو قطعنا النظر عن

(١) زدت هذا الكلمة حاجة الجملة .

(٢) انظر ل ٣١ - ٣٤ ب في هذا الكتاب

(٣) في الأصل (وأمر) .

(٤) انظر الأبيكار (١/ ٩٨ ب ، ١٩٩) حيث يعرض رأى القائلين بتعدد الكلام من الأصحاب .

(٥) في الأصل (فقط) .

(٦) قارنه بالأبيكار (١/ ٩٥ ب) حيث رد جميع الأقسام إلى قسم واحد فقط هو (الإخبار) .

الاعتبارات الخارجية ، والمتعلقات ، ورفعناها وهما ، لم يخرج عن كونه منقسما . ومع هذا التحقيق كيف يسوغ القول بالاتحاد ؟ ثم إن ما أخبر عنه من القصص الماضية والأمور السالفة مختلفة متميزة ؛ فإن ماجرى^(١) لكل نبي من الأنبياء غير ماجرى لغيره من الأنبياء . وكذلك الأمور والمنهيات المكلف بها مختلفة متغايرة ، فكيف يكون نفس الخبر عما جرى لآدم وإبراهيم هو نفس الخبر عما جرى لموسى أو عيسى ؟ أم كيف يكون نفس الأمر بالحج هو نفس الأمر بالصلاة ؟ وأن ماتوجه لزيد هو نفس ماتوجه لعمر ؟ وكيف هذا التداخل ؟ أم كيف يجعل الخبر أو^(٢) مسمى خبرا هو عين الأمر ، أو مسمى أمرا هو عين مسمى خبرا ؟ مع أن الأمر هو الطلب والاقتضاء ، والخبر لايشتمل على شيء من ذلك . وما شتمل عليه الخبر فالأمر أيضا غير مشتمل عليه . فهل هذا إلا محض تحكم غير معقول ؟ ! وما ليس بمعقول لاسبيل إلى إثباته . فلم يبق إلا أنه أنواع متميزة الخواص مختلفة الذوات ، مشتركة في الجملة ، والكلام كالجنس لها .

والتمثيل بالمبدأ الأول مما لا إليه سبيل ؛ فإن اتحاد الذات مع اختلاف أسمائها باعتبار أمور إضافية أو سلبية ، مما لا امتناع فيه . أما إثبات صفات متضادة ، وخواص متنافرة ، وأقسام متعددة ، لذات واحدة لاتعدد فيها ولاتغاير ، فمن أمحل المحالات^(٣) ، / وأشنع المقالات ، ولاسبيل إليه^(٤) .

٥١ / ب

قلنا : قد بينا ، فيما سلف ، أن الكلام قضية واحدة ، ومعلوم واحد قائم بالنفس ، وأن اختلاف العبارات والتعابير عنه ، إنما هو بسبب اختلاف المتعلقات والنسب والإضافات . كما حققناه . فما^(٥) يقع به التضاد أو الاختلاف أو التعدد فليس إلا في

(١) قارن بالابكار ١ / ٩٨ . حيث يعرض هذا الإشكال ويناقشه .

(٢) في الأصل (وما) رجعت ما أثبتته .

(٣) هذا آخر ل ٤٢ اوهى تتصل مباشرة بما في أول ل ٥١ ب ، ثم تتابع الصفحات في اتساق .

(٤) قارن هذا بما في الابكار (١ / ٩٨) .

(٥) في الأصل (مما) .

المتعلقات والتعلقات لافى نفس المتعلق ، ولأن ماوقع به الاختلاف أو التضاد بين الأمر والنهى وغيره من أخص صفات الكلام ، بل كل ذلك خارج عنه .

وعلى هذا نقول : لو قطع النظر عن المتعلقات الخارجة ، ورفعت عن الوهم ، فإنه لاسبيل إلى القول بهذه العبارات والتعبيرات أصلا ، ولايلزم من ذلك رفع فهم الكلام و [أن]^(١) تزول حقيقته عن الوجود أيضا .

وقولهم : كيف يجوز أن يكون المخبر عنه متعدداً مختلفاً والخبر عنه واحداً ؟ أم كيف يكون المأمور به مختلفا والأمر به واحداً ؟ وكيف تكون حقيقة واحدة هي أمر ونهى وخبر مع أن هذه الأمور مختلفة ؟

قلنا : هل هذا إلا محض استبعاد ، وخروج عن سبيل الرشاد^(٢) ؟ فإنه إذا عرف أن اختلاف العبارات والتعبيرات ، قد يكون باعتبار اختلاف التعلقات ، والنسب إلى الأمور الخارجة ، والإطلاقات ، لم يمتنع أن يكون المتعلق له حقيقة واحدة ، ووجود واحد ، وله متعلقات مختلفة ، ويعبر عنه ، بسبب تعلقه بكل واحد منها ، بعبارة مخصوصة ولقب مخصوص ، وإن كان هو في نفسه واحداً . وذلك على نحو ما ذكره الفيلسوف في المبدأ الأول^(٣) ، وعلى نحو ما ينعكس على الأرض من الألوان المختلفة من زجاجات مختلفة الألوان بسبب شروق الشمس عليها ومقابلتها لها ؛ فإن التأثيرات مختلفة بسبب المتعلقات لاغير ، وإن كان المتعلق في نفسه واحداً . وقد يعبر عنها ، بسبب هذا التعلق واختلاف المتعلقات والتأثيرات ، بأسماء مختلفة حتى يقال إنها مسودة ومصنفة وغير ذلك ، وإن كانت الشمس في نفسها واحدة . فكذلك ينبغي أن يفهم مثله / في الكلام فإن اختلاف هذه التعبيرات عنه ليس لتعدد في نفسه ، بل لتعدد المتعلقات واختلاف

(١) كلمة زدتها لحاجة الجملة إليها .

(٢) كان الشهرستاني أكثر مودة مع العقل الإنسانى إذ يجابه الأزلية في تصور كلام الله سبحانه وتعالى - اقرأ كلامه الرائع في ٣٠٨ ، ٣٠٩ من نهاية الأقدام وقد ألمح الأمدى إلى ذلك في إشارة سريعة في الأبحاث آخر ل ١ / ٥٢ .

(٣) في نهاية الأقدام ٣٩٢ ، ٢٩٣ يلزم الشهرستاني الفلاسفة هذا الإلزام ويضيف إليه إلزام المعتزلة بقولهم بالحال الواحدة الموجبة لأحكام عدة .

الإضافات ، وذلك ليس محالاً^(١) ، نعم لو عبر عنه بالنهي من جهة ماعبر عنه بالأمر ، ومن جهة ماعبر عنه بالخبر ، أو بالعكس كان ذلك متناقضاً .

ومن حقق مامهدناه زال عنه الخيال واندفع عنه الإشكال . كيف وأن مذكروه من أقسام الكلام ، وهي الخبر والاستخبار والأمر والنهي والوعد والوعيد ، أمكن أن ترد إلى قسمين ؛ وهما الطلب والخبر ؛ فإن الوعد والوعيد داخلان في الخبر ، لكن تعلق بأحدهما ثواب فسمى وعداً ، وتعلق بالآخر عقاب فسمى وعيداً . وأما الأمر والنهي فداخلان تحت الطلب والاقتضاء ، لكن إن تعلق بالفعل سمي أمراً ، وإن تعلق بالترك سمي نهياً . وأما الاستخبار - على الحقيقة - فغير متصور في حق الله - تعالى - بل حاصله يرجع إلى التقرير وهو نوع من الإخبار ، وذلك كما في قوله - تعالى - (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ)^(٢) . وكما أمكن رد هذه الأقسام إلى قسمين ، أمكن ردها إلى قسم واحد ، في حق الله - تعالى - ، حتى يكون على مذكرناه ، بأن يكون معنى واحداً وقضية متحدة ، إن تعلق بما حكم بفعله أو تركه سمي طلباً ، وإن تعلق بغيره سمي خبراً^(٣) .

فإذاً المتعلقات متعددة ، والمتعلق في نفسه واحد لا تعدد فيه . وهذا كله إنما هو في متصور البقاء والديمومة ، كما في كلام الله - تعالى . وإلا فالكلام في الشاهد - أعني كلام اللسان والنطق النفساني - ليس كذلك ؛ إذ هو من قبيل الأعراض المتجددة والأغراض المتغيرة ، وذلك مما^(٤) ينافي القول باتحاده ونفي أعدداده .

فإن قيل : إذا قلتم بأن الكلام في نفسه قضية واحدة ، وأن اختلاف التعبيرات عنه إنما هو بسبب المتعلقات الخارجة ، فلم لاجوزتم أن تكون الإرادة والعلم والقدرة

(١) نجد مثال الشمس والزجاجات الملونة عند الشهرستاني (نهاية الاقدام ٢٩٥) .

(٢) هذا جزء من الآية ١٧٣ من سورة الأعراف .

(٣) وقد خطأ الأمدى هذه الخطوة بوضوح في الابتكار (١٩٠/١) فرد أقسام الكلام جميعاً إلى « الإخبار » ، وانظر التعليق على لوحة ١٤٢ ، ص ١٠٣ من هذا الكتاب ، وانظر الاقتصاد ١١٥ ، ١١٦ فقد ذكر ما يدل على مقاله الأمدى تصريحاً ، وتابعه عليه بعض المتأخرين كالسعد التفتازاني في « شرح النسفية » ٢٩٣ .

(٤) في الأصل (كما) .

وباقى الصفات راجعةً إلى معنى واحد ، ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب اختلاف
ب/٥٢ متعلقاته لاسبب اختلافه في/ذاته ، وذلك بأن يسمى إرادةً عند تعلقه بالتخصيص
في الزمان . وقدرةً عند تعلقه بالتخصيص في الوجود . وهكذا سائر الصفات ؟ وإن كان
ذلك فلم لايجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات ، من غير احتياج إلى الصفات ؟

قلنا : تمويه هذا الإشكال ، والتهويل بهذا الخيال هو ما أوقع جماعة من الأصحاب^(١)
في دائرة الاضطراب ، وكعب^(٢) حذاقهم عن تحقيق الجواب .

والذى يقطع دابره . ويكشف عن الحق سرائره ، أن يقال : إذا ثبت القول بكونه
محيطاً بالموجودات وعالمها ، ومخصّصاً لها في وجودها وحدوثها ، وثبت له غير ذلك
من الكمالات ، المعبر عنها بالصفات ، فهو ما طلبناه وغاية مارمناه . وأما إثبات كونها
متغايرة الذوات ، متباينة الذاتيات ، أو أنّها راجعة إلى معنى واحد هو نفس الذات ،
والتخصيص والاختلاف فيها إنما هو عائد إلى المتعلقات ، والتغاير بالعرضيات الخارجيات ،
كما ذهب إليه بعض الأصحاب^(٣) فما لم أر في [ما ذكره]^(٤) لإفحام الخصم كلاماً
مُخلصاً عن مغالطات ومصادرات ، وأقاويل منحرفات . وما يُظهر مأخذ^(٥) المعتقد من الجانبين
فإنما ينتفع به الناظر مع نفسه ، لا بالنظر إلى غيره .

وأظهر ما قيل في بيان الاختلاف^(٦) أن تأثير القدرة في الإيجاد ، وتأثير الإرادة

(١) يعتبر الشهرستاني هذا السؤال الذى يتصدى له الآمدى هنا ويعبر منه بكل سهولة (الطامة الكبرى على المتكلمين
حتى فر القاضى أبو بكر الباقلانى - رضى الله عنه - منها إلى السمع ، وقد استعاذ بمعاذ والتجأ إلى ملاذ) ثم يسكت ،
انظر نهاية الاقدام ٢٣٦ ، ٢٣٧ وانظر الاقتصاد ٧٩ حيث يذكر كمجوع المتكلمين عن كشف هذا الإشكال .

(٢) كذا بالأصل ، وفي القاموس المحيط : كعب كنع قطع ومنع ونقد الدراهم والدنانير ، والكعبوع الذل والخضوع .

(٣) انظر في هذا المقالات للأشعرى ٢٣٠/١ حيث يتبين اختلاف الأصحاب في هذه المسألة .

(٤) كلمتان تعذرت قراءتهما ، والمقصود : « لم أر فيما ذكره ... إلخ . ولعل من هؤلاء الأصحاب الإمام الغزالي
الذى حاول مثل هذه المحاولة غير الناجحة في نظر الآمدى في كتابه (الاقتصاد) ص (٧٩ - ٧٢) رامياً لإثبات التغاير
بين الصفات بحسب ذواتها ، ويؤكد الآمدى موقفه من مثل هذه المحاولة بقوله في الابتكار « ١٩٨/١ » : « والحق أن ما ذكره
من الإشكال على القول باتحاد الكلام فشكل وعسى أن يكون عند غيرى حله » وقارن رأى الغزالي في الاقتصاد بما في المضمون
الصغير ص ٣١١ .

(٦) قارن بالابتكار (١٩٨/١ ، ب) .

(٥) في الأصل (مأخذ للمعتقد) .

في التخصيص بالأحوال والأوقات ، ومع اختلاف التأثيرات لابد من اختلاف المؤثرات ، وإلا كان صدور أحد المختلفين من جهة ما صدر المخالف الآخر ، وهو محال . وهذا خلاف الكلام فإن تعلقه بمتعلقاته لا يوجب تأثيرا مختلفا ، وكذا كل صفة على انفرادها .

وهو غير سديد ، فإنه لو وجب القول بمخالفة القدرة للإرادة لاختلاف التأثيرات ، فذلك يوجب الاختلاف في نفس الإرادة ، ونفس القدرة ، وكل صفة من الصفات . وإنما كان كذلك من جهة أن تأثيرات الإرادة متعددة ؛ فإن تخصيص الحادث في الأمس غير تخصيصه في اليوم أو الغد . / وكذلك ما يخص بالقدرة ؛ فإن إيجاد زيد ليس هو نفس إيجاد عمرو . لاسيما إذا قلنا إن الوجود ليس بزائد على الموجود ، وإذا كانت التأثيرات متغايرة ، فإما أن تتحد من كل وجه ، أو تختلف من كل وجه ، أو تتحد في وجه وتختلف في وجه آخر : فإن اتحدت من كل وجه فلا تعدد وقد فرضت متعددة ، لافبق أن تكون مختلفة : إما من كل وجه أو من وجه ، وعلى التقديرين فهي مختلفة فيجب أن يكون المؤثر لها مختلفا ، فإن لم يجب أن يكون مختلفا فلا أقل من أن^(١) يكون متعدد^(٢) .

فإن قيل : تأثير القدرة واحد في حقيقته ومعناه ، واحد في ماهيته ؛ فإن الإيجاد من حيث هو إيجاد لا يختلف . وكذلك تخصيص الإرادة بالوقت واحد ، لا يختلف من حيث هو كذلك . وما وقع به الاختلاف في تأثيرات القدرة أو الإرادة ، فليس اختلافا ذاتيا داخلا في التأثير ، من حيث هو تأثير تلك الصفة المخصوصة ، وإنما هو عائد إلى أمور خارجة عرضية ، وكذا في كل صفة على حدة . وذلك مما لا يوجب الاختلاف في نفس المتعلق أصلا .

(١) في الأصل (فلا أقل من أن لا يكون متعدد) .

(٢) يشير بهذا إلى مناسبتنا إلى الأشعرى من تعدد الكلام أزلا . وإلى الكرامية وهشام بن الحكم ، وما ذهب إليه أبو الحسين البصري ، وانظر الاقتصاد ٧٩ والأشعرى مقالات ٣٢/٢ ، والفراي - : أبو الهذيل الملاف ٣٩ ، ٤٠ ، ١٢٨ ، والشهرستاني نهاية ٢٢١ ، وابن أبي العز الحنفى (شرح الطحاوية ١١٥ - ١١٨) .

وهذا أيضا^(١) مما لا حاصل له ؛ فإنه إن صدر ممن لا يعترف بكون الوجود زائدا على الوجود كان بطلانه ظاهرا ، وإن كان ممن يعترف به ، فالذوات عنده إما أن تكون متعلّقة القدرة ، مع كون الوجود والحدوث متعلّقا لها أيضا ، أو أنها لاتعلّق للقدرة بها : فإن كان الأول فقد لزمه اختلاف التأثيرات . وإن كان الثاني لزم أن تكون الذوات ثابتة في القدم ومتحققة في العدم وسيأتي إبطاله^(٢) . كيف وإنّ ذلك لو صحّ في القدرة والإرادة فهو مما لا يتأتّى في غيرهما من الصفات ، ولا يتحقق في باقي الكمالات ، بالنسبة إلى ما لها من المتعلّقات ؟ ١٩

وإذا لاحظت الحقائق ، وظهرت الدقائق ، فلا التفات إلى شعب المشنع المتحدّق ؛ فإن ذلك مما لا ينهض دليلا ، ولا يشفي غليلا^(٣) . وهو آخر ما أردناه من مسألة الكلام وهو المستعان وعليه التكلان .

(١) كذا في الأصل - وهو جواب قوله في أول الفقرة السابقة « فإن قيل . . . إلخ » .

(٢) في آخر القانون الخامس .

(٣) انظر المناقشات الطويلة الذيول بين الأشاعرة وخصومهم حول وحدة الصفات وتعددتها في نهاية الاقدام ٢٨٨ -

٣٠٧ وهي في نظر الأمدى تعمق وتحذلق من الجانبين لم يسفر عما يقنع أو يشفي الغليل .

الطرف الخامس في اثبات الادراكات

مذهب أهل الحق أن الباري - تعالى - سميع بسمع ، بصير ببصر .
ومذهب الكعبي^(١) إلى أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه لا آفة به ، عالم بالمسموعات
والمبصرات ، لا غير .

ومن المعتزلة من زاد عليه ، وقال : معنى كونه سميعا بصيرا أنه مدرك للمسموعات
والمبصرات ، والإدراك يزيد على العلم .

ومذهب الجبائي^(٢) ومن تابعه إلى أن معنى كونه سميعا بصيرا أنه حي لا آفة به^(٣)
وقد استروح بعض الأصحاب^(٤) في الاستدلال على أهل الضلال إلى مسلك ضعيف ،
وهو أن قال الباري - تعالى - حي ، والحي إذا قبل معنى وله ضد ، ولا واسطة بينهما ،
لم يخل عنه أو عن ضده . ولا محالة أن كونه حيا مما يوجب قبوله للسمع والبصر ،
فلو لم يتصف بالسمع والبصر لاتصف بضدهما^(٥) ، وذلك نقص في حق الباري - تعالى .

(١) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بالكعبي المتوفى سنة ٣١٩ هـ شيخ الكهنية من المعتزلة ،
انظر عنه الفرق بين ١٦٥ - ١٦٧ ، والملل والنحل للشهرستاني ٩٧/١ ، ٩٨ .

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ شيخ الجبائية من المعتزلة انظر الفرق بين الفرق
١٦٧ - ١٦٩ والملل والنحل ٩٨/١ - ١٠٨ وانظر ما مر عن أبي هاشم ابنه في ل ١٠ أ والتعليق عليها .

(٣) بالنسبة لرأى المعتزلة في الإدراكات انظر : الأبيكار ١/١٩٩ ، نهاية الأقدام ٣٤١ ، والملل والنحل للشهرستاني
١ : ١٠٨ والحصل ١٢٣ ، ١٢٤ والمقالات للأشعري ١/٢٤٣ وفيها ما يخالف نقله لرأيهم في الإبانة ص ٥٩ والمغني ٤/٣٣ ،
٣٥ ، ٨١ ، ٢٤٢/٥ وشرح الأصول الخمسة ١٦٨ وفيها ما يدل على دقة نقل الآمدي هنا .

(٤) من هذا البعض الأشعري نفسه - المص ٢٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٤٠ والإبانة ٦٣ ، وتابعه في ذلك الباتلاني - التمهيد
٤٧ (وقد نسب الشهرستاني هذا المسلك إلى الأشعري ودافع عنه - نهاية الأقدام ٣٤١ - ٣٤٣) ، انظر فقد القاضي عبد الجبار
له في المغني ٢٢٩/٥ ونقد الآمدي له فيما سبق لوحة ٢١ ب ، ٢٢ أ .

(٥) في الأصل (بضده) .

قال : والدليل على أَنَّ الموجب لقبوله السمع والبصر كونه حيًّا مانراه في الشاهد ، فإنَّ الموجب لقبولية الإنسان وغيره من الحيوان للسمع والبصر كونه حيًّا . إذ لو قدر أَنَّ الموجب لذلك غير الحياة من الأوصاف لكان منتقضا ، وإذا كان الموجب للقبول إنما هو الحياة ، فالبارى حي ، فيجب أن يكون متصفا بهما ، وإلا كان متصفا بأضدادهما وذلك نقص في حق الله - تعالى - فيمتنع .

ومن نظر فيما أسلفناه ، وأحاط بما مهدناه^(١) علم أن ذلك مما لا يقوى . والذي نزيده ههنا أنا نقول :

حاصل الطريقة آيل إلى قياس التمثيل وهو : الحكم على جزئي بما حكم به على غيره لاشتراكهما في معنى عام لهما . وهو إنما يستقيم أن لو لم يتبين أن الحكم في الأصل الممثل به ثابت لمعنى ، لأنه ثابت لنفسه ، أو بخلق الله له في ذلك الأمر الجزئي ، من غير افتقار إلى أمر خارج ، ثم لو ثبت أنه ثبت لمعنى ، لكن لابد من حصر جميع الأوصاف ، وذلك لا يتم إلا بالسير ، وهو غير مفيد لليقين ، بل حاصله أني بحثت / ١٠٤ / فلم أطلع على غير المذكور ، وغاية فائدة البحث الظن بانتفاء غير المعين لا العالم به . ثم وإن أفاد علما للساير فذلك ليس بحجة على غيره ، إذ بحث زيد لا يؤثر علما في حق عمرو ، وإن أفاده ذلك ظنا^(٢) ، وليس هذا كما يقال : إن من كان بين يديه قليل ، وليس بينه وبينه حائل ، وآلة الإدراك لديه حاضرة سليمة ، فإنه يستحيل ألا يبصره^(٣) . فكذلك ههنا ، فإنه لو قدر وصف آخر فإنه إما معقول أو محسوس : وأى الأمرين قدر فأسباب مذاركه عند الناظر عميدة ، فيستحيل أن لا يظفر به إذا طلبه .

وهذا وإن كان مخيلا لكنه مما لا يقوى ؛ فإنه لو كان الأمر على ما ذكره لما وقع لأحد في نظره خبط ، ولا في فكره تناقض ، ولما وقع الخلاف بين العقلاء في وجود شيء ونفيه ؛ إذ القواطع

(١) يشير إلى ما مر في لوحتي ٢١ ب ، ١٢٢ ، من هذا الكتاب .

(٢) قارن بالأبكار لوحة ٣٨/١ ب ، وما بعدها .

(٣) هذا ما قرره القاضي عبد الجبار ، وتمثل بهذا المثال أيضا في المغني ٣٩/٤ ، ٥١ ، وشرح الأصول الخمسة

ص ٢٥٧ .

لا تتوارد على شيء ونقيضه ، وكم مَنْ وقع له التناقض في نظره ، حتى إنه حكم بشيء بعد ما حكم بمقابله . وكذلك كم من شيء اختلف العقلاء فيه ، ولم يظفر ولا واحد منهم بمقصود ، أو ظفر به واحد دون الباقيين . ولا كذلك ما ذكره من المثال . فإن وقوع مثل ذلك فيه مما يستحيل ، بالنظر إلى حكم جرى العادة به . ثم ولو سلم الحصر فلا بد وأن يتعرض لإبطال تأثير كل واحد واحد على الخصوص ، وإبطال تأثيره في كل رتبة تحصل له من إضافته إلى غيره^(١) ، وذلك مما يعز ويشق لامحالة . وما وقعت الإشارة به في إبطال غير المستبقى ، فهو بعينه لازم في المستبقى ، فإنه منتقض بباقي أعضاء الانسان وأعضاء غيره من الحيوان ، فإنها حية مع انتفاء السمع والبصر وانتفاء أضدادهما أيضا .

ثم إنه وإن لم يكن الحكم^(٢) لغير ما عين من الأوصاف ، لكن من الجائز أن يكون ذلك باعتبار الشيء الموصوف به ، ومهما لم يتبين أن الموصوف به في محل النزاع هو الموصوف به في محل الوفاق لم يلزم الحكم ، وهذا كله لامحيص عنه ، فقد بان أن ما استروح إليه غير يقيني ، وإن كنا لانكر كونه ظنيا ، فالمطلوب ليس إلا اليقين^(٣) .

ولربما استند بعض الأصحاب^(٤) ههنا إلى السمعية دون العقلية ، والمحصل يعلم أن كل ما يتمحل من ذلك فغير خارج عن قبيل الظنيات والتخمينيات ، وذلك لاندخل له في اليقينية وسيأتي إشباع القول في ذلك إن شاء الله - تعالى .

(١) يقارن بنقد الغزالي لطريقة السير والتقسيم في « القسطاس المستقيم » ص ٧٥ - ٧٨ ، وانظر كلامه عن هذه الطريقة في أول كتابه « الاقتصاد » في ص ١١ وانظر أيضاً النص الهام للشهرستاني في نقد هذه الطريقة في نهاية الأقدام ص ٣٦٠ .

(٢) في الأصل « وان الحكم لم يكن » .

(٣) نجد مثل هذا النقد لدليل الأشعري عند الرازي في « المحصل ١٢٤ » .

(٤) لعله يشير إلى الرازي الذي مال إلى الاستدلال بالنصوص بدلا من الاعتماد على الإجماع انظر الأربعين ١٧٠ - ١٧٢ والمحصل ١٢٤ ، أما الغزالي فقد أضاف إلى الاستدلال بالآيات والنصوص حجة الكمال المشهورة (الاقتصاد ٦٥) وانظر الابكار (١٠٢/١) حيث يناقش الأدلة السمعية ويرى عدم الاكتفاء بها .

فإذاً السبيل في الدليل^(١) ههنا ليس إلا ما أشرنا إليه في مسألة الإرادة^(٢) ، وقد عرفت وجه تحقيقه وما يلزم عليه ، لكن ربما زاد الخصم ههنا تشكيكات وخيالات لابد من الإشارة إليها ، والتنبيه على وجه الانفصال عنها .

فمن ذلك قوله : إن ما ذكرتموه إنما يستقيم أن لو ثبت أن السمع والبصر إدراكان زائدان على نفس العلم ، وإلا فلا نقص إدراك ولا قصور ، لكون^(٣) الباري - تعالى - عالماً . وبم الإنكار على الكعبي حيث ذهب إلى أن السمع والبصر ليسا بزائدين على نفس العلم لأشاهدنا ولا غائباً^(٤) ؟ بل المدرك المسموع والمُبَصَّر هو السامع المبصر بعلمه . لاحتجته التي كان حصول هذا العلم بواسطتها ، وهي المعبر عنها بالسمع والبصر ، كيف وأنه لو كان المدرك مدركا بإدراك زائد على العلم ، لجاز أن يكون بين يدي الإنسان ، سليم البصر والسمع ، مراثيات وأصوات ، وهو لا يراها ولا يسمعها لجواز أن لا يخلق له إدراكها ، والأمر بخلافه . ثم لو سلم أن الإدراك ليس هو نفس العلم فبم الإنكار على العجائبي في قوله : إن المدرك هو الحي الذي لا آفة به ولا نقص ، وأنه لا معنى له إلا هذا السلب ؟

ثم لو سلم أنه معنى إيجابي وأمر إثباتي ، لكنه مما يمتنع ثبوته في حق الباري - تعالى - من حيث إنه لا يخلو أن يكون قديماً أو حادثاً : لأجائز أن يكون حادثاً ، وإلا كان الباري محلاً للحوادث ، وهو ممتنع . ولأجائز أن يكون قديماً ، وإلا للزم أن يكون له مسموع ومبصر في العدم ، إذ السمع والبصر من غير مسموع ومبصر محال ، وذلك يفضي إلى القول بقديم العالم ، أو أن يكون ما فيه مسموعاً ومبصراً في العدم ، وكلا الأمرين

(١) كذا بالأصل وانظر ل ٢٢ ب من هذا الكتاب ، ويلاحظ أنه يذكر في الأبيكار ١٠٠/١ أدليلاً آخر للمعتزلة (الله حي لذاته وكل حي لذاته فانه يدرك المدرك عند وجوده) ويضعفه لما فيه من قياس الغائب على الشاهد ولأسباب أخرى وقارن بالمعنى ٢٣١/٥ ، ٢٤١ .

(٢) وهو قاعدة « الكال » التي سبقه إلى استخدامها الغزالي في الاقتصاد ٦٦ وإن كان الرازي ينتقدها في المحصل ١٢٤ أما هو فيؤكد اعتياده عليها في (الأبيكار ١٠٠/١) .

(٣) في الأصل (ككون) .

(٤) قارن بعرضه لرأى الكعبي في الأبيكار ١٠٢/١ م وبما في الملل والنحل ٩٧/١ - ١٩٨ .

محال^(١) . / وأيضاً فإنه إما [أن]^(٢) يشترط البنية المخصوصة للإدراك أو ليس ، ٥٥ /
فإن اشترط فإثبات الإدراك للبارى يوجب له البنية المخصوصة ، وهو متعذر ، والقول
بعدم الاشتراط ممتنع أيضاً ؛ إذ يلزم منه الالتباس بين الإدراكات^(٣) ، وأن تكون
حاسة واحدة مدركة بإدراكات مختلفة ، وهو ممتنع ، فإن البنية المخصوصة لا بد منها ؛
فالمسمع : هو قوة مرئية في العصبية المنبسطة في السطح الباطن من صماخ الأذن ، من شأنها
أن تدرك الصوت المحرك للهواء الراكد ، في مقعر صماخ الأذن ، عند وصوله إليه بسبب ما .

والبصر : هو عبارة عن قوة مرتبة في عصبية مجوفة^(٤) من شأنها أن تدرك ما ينطبع
في الرطوبة الجليدية^(٥) من أشباح صور الأجسام بتوسط المشف .

والشم : عبارة عن قوة مرتبة في زائلقى مقدم الدماغ من شأنها إدراك ما يتساقط
إليها بتوسط الهواء من الأرايح .

والذوق : عبارة عن قوة مرتبة في العصبية البسيطة^(٦) على السطح الظاهر من اللسان
من شأنها إدراك [ما يرد عليها من الطعوم يتوسط ما فيه من الرطوبة الغذائية ،
واللمس : عبارة عن قوة منبثة في كل البدن من شأنها إدراك]^(٧) ما يرد عليه من خارج
[من]^(٨) الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة واليبوسة ،

(١) انظر الاعتراض على إثبات الإدراكات في الأبيكار (١٠٢/١ - ١٠٤) وقارنه بالمغنى (٣٩/٤ - ٤٨)
فهو يكاد يكون تلخيصاً لما أورده عبد الجبار .

(٢) زيادة ليست بالأصل ، وانظر الأبيكار (١٠٣/١ ب) .

(٣) في الأصل هنا كلمة غير واضحة ضرب عليها بعلامة الزيادة ، والسياق مستغن عنها .

(٤) في الأصل (محرمة) صححتها بالرجوع إلى المبين (١٢ ، ١٢ ب) والأبيكار ١١٢/١ .

(٥) في الأصل (الحامدية) صححتها بالرجوع إلى المبين (١٢ ب) والأبيكار ١١٢/١ .

(٦) في المصدرين السابقين - نفس الصفحات « المنبسطة » .

(٧) هذا الجزء بين القوسين ساقط تماماً من الأصل ، والسياق مختل ، وقد أكلته اعتياداً على الأبيكار لوحة ١١٢/١ ،

والمبين لوحة ١٢ ب .

(٨) هذه الكلمة ليست بالأصل ، زدتها اعتياداً على الأبيكار والمبين - نفس الصفحات السابقة .

ولإذا لم يكن في الإدراك بد من الآلات والأدوات امتنع القول بشبوتها في حق الباري -
تعالى ، كيف وأن ما ذكرتموه ينتقض عليكم بباقي الادراكات وغيرها من الكمالات -
كما سلف^(١) ؟

والجواب :

أما ما قيل من أن السمع والبصر ليسا بزائدين على نفس العلم : فقد قال بعض
الأصحاب في الجواب ههنا : إنه لو لم يكن كذلك وإلا لما وقعت التفرقة بين ما علم
بالبرهان أو الخبر ، وبين ما حصل بالعين والبصر ، ولامحالة أن هذه التفرقة مما يشهد
بصدقها نظر ذوى الألباب ، فإنكارها مما لاسبيل إليه إلا عن جهل أو عناد .

لكنه^(٢) مما لا ثبوت له على محك النظر، إذ الخصم يقول - وإن سلم التفرقة - بمنع
٥٥/ب عودها إلى العلم والإدراك . بل ما تشعر به النفس عند الخبر اليقيني بأن زيدا / مثلا
على صورة كذا أو كذا ، ليس يختلف عند النظر والمشاهدة بالبصر ، وإنما الاختلاف
والتفرقة عائدان إلى نفس المحل ، الذى هو واسطة حصول العلم، من البصر وغيره، أو إلى
الجملة والتفصيل ، أو الاطلاق والتقييد ، أو العموم والخصوص ، وبالجملة إلى المحل
الذى هو متعلق العلم في الحالتين؛ وذلك بأن يكون ما حصل بالبصر أو السمع مفصلا ،
أو مقيدا ، أو خاصا ، وما حصل بالبرهان والخبر لم يكن إلا مجملا أو مطلقا أو غير
ذلك . وذلك مما لا يدل^(٣) على أن ما حصل بالبصر أو السمع خارج عن جنس العلم أو نوعه .
وهو كما لو علم بطريق خاص - إما بالدليل أو غيره - أن كل منقسم^(٤) بمتساويين
فهو زوج واتفق أن ما في يد زيد مثلا منقسم بمتساويين ، فإنه من جهة العموم معلوم

(١) يشير إلى ما سبق في ل (١٢٤) من هذا الكتاب ، هذا وقد أورد الرازى أكثر هذه الإشكالات على
إثبات الإدراكات بالدليل العقلى ، ومن أجلها عدل إلى الاعتماد على السمع (انظر فخر الدين الرازى للمرحوم الأستاذ الزركان
ص ٣٢٢) .

(٢) الضمير هنا يرجع إلى مقاله بعض الأصحاب في الجواب ، وقد نسب الشهرستانى في (نهاية الأقدام ٣٤٣) هذه
الحجة على نفى التفرقة بين العلم والإدراك - وأن الاختلاف بينهما إنما يرجع إلى الوجوه المذكورة فقط - نسبها إلى الكهكى أحد
شيوخ المعتزلة ، راجع ما مر أول هذا الطرف .

(٣) في الأصل « يدرك » وأرى أنها تصحفت على النسخ . (٤) تكررت هذه الكلمة في الأصل .

أنه زوج ، لضرورة العلم بأن كل منقسم بمتساويين زوج . وما علم بالبصر بعد ذلك ليس هو ما كان معلوماً أولاً ، وإنما الحاصل ثانياً هو نفس العلم بخصوصه وبكونه منقسماً بمتساويين . واختلاف متعلقات العلم واختلاف طرق تحصيلها مما لا يؤثر اختلافاً في نفس العلم المتعلق بها .

فالتريق في الانفصال أن يقال : الإنسان قد يجد من نفسه معنى زائداً عند السمع والبصر على ما كان قد علمه بالدليل أو الخبر ، وذلك مما لا مرأى فيه كما سبق^(١) ، فالمعنى بالإدراك ليس إلا هذا المعنى . وسواء سمي ذلك علماً أو إدراكاً ، وسواء كان متعلقه أمراً تقييدياً ، أو تفصيلياً ، أو معنى خاصاً ، أو غير ذلك من المتعلقات ، فإن حاصل ذلك ليس يرجع إلا إلى محض الاطلاقات ومجرد العبارات ، فلا مشاحة فيها بعد فهم معانيها ، فإن ذلك مما لا يقدح في الغرض بإبطاله أو تصحيحه^(٢) . وعند ذلك فلا مبالاة بمن اعتاص على فهمه قبول هذا الاعتقاد ، وشمخ أنفه عن أن ينقاد ، بعد ظهور الحقائق وانكشاف غور الدقائق ، ومن رام في الانفصال عن هذا الخيال/غير ما أشرنا ١/٥٦ إليه فقد كلف نفسه شططاً ، وذلك على النبيه مما لا يخفى .

وما قيل من أنه لو كان الإدراك زائداً على نفس العلم لجاز أن يكون بين يدي إنسان سليم البصر فيل لا يدركه لجواز أن لا يخلق له الإدراك به وهو محال^(٣) . قلنا : ادعاء كونه محالاً إما [أن]^(٤) ينظر فيه إلى الإحالة العقلية أو العادية ، فإن كان الأول

(١) قارن بابين رشد في « مناهج الأدلة » ١٦٥ « وبعد الجبار في المعنى » ٨١/٤ ، حيث يقول : « والفصل بين كونه مدركاً لسائر المدركات يعرفه العاقل من نفسه كما يعرف الفرق بين كونه مدركاً وكونه عالماً ، وما حل هذا الحل فالتنبية عليه يغنى عن تحديده بمبارات ، لأنه يقع به من الكشف والإلهام أكثر مما يقع بالمبارات » وانظر الأبيكار (١٠٤/١ - ١٠٥ ب) حيث يقرر مثل هذا تماماً ويبني عليه ردوده الكثيرة ، وانظر « المقصد الأسنى » ٥٤ ، ٥٥ « ونهاية الأقدام » ٣٤٦ ، ٣٤٧ « ويلاحظ أن هذه الاستدلالات جميعاً إنما تقوم أساساً على قاعدة الكمال .

(٢) في الأصل « الغرض بإبطاله وتصحيحه » .

(٣) انظر هذا الإلزام والمناقشات حوله في المعنى ٣٩/٤ - ٥٨ وخاصة ص ٤٦ حيث يشير إلى الفكرة الأساسية في جواب الآتى هنا ، ولكن صاحب المعنى يعود فينتقد فكرة الاستحالة العادية في ١٢٠/٤ ، ١٢٥ ، وانظر الأبيكار (١١٥/١) ب ونهاية الأقدام ٣٤٦ .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

فهو استرسال لما هو غير مسلم . وإن كان الثانی فهو بعينه لامحالة لازم في خلق الإدراك ؛ فإنه كما يستحيل عادةً انتفاء الإدراك للفيصل ، عند حضوره [بين]^(١) يدي ذي البصر السليم ، كذا يستحيل القول بانتفاء خلق الإدراك في مثل تلك الحالة أيضا ، وإن نظر في ذلك إلى جهة الجواز العقلي ، فهو أيضا مانقوله في الإدراك ، فإنه كما يجوز أن لا يخلق له الإدراك عقلا ، يجوز أن لا يدركه عقلا ، كيف وأن هذا لازم على الخصم في العلم أيضا ، فما هو عذره في العلم هو عذرنا في الإدراك .

وأما تفسير الإدراك بنفي الآفة عمن له الحياة فمما لا يستقيم^(٢) ، إذ قد بينا أن الانسان يجد من نفسه تفرقة بين الإدراكات ، وذلك لابد وأن يكون بأمر زائد على الحياة وانتفاء الآفة ، وإلا لما وقع الفرق ، ثم كيف يصح أن يقال : السميع والبصير هو الذي لا آفة بهو [يقال]^(٣) لمن يسمع ويبصر وهو مثوف^(٤) ناقص .

فإن قيل : ليس السميع هو من سلبت عنه الآفة مطلقا ، بل من سلبت عنه الآفة في محل السمع ، وكذا في كل إدراك على حسبه^(٥) ، فهو متهافت شنيع ؛ فإن من قال : السمع هو نفي الآفة في محل السمع فكأنه قال : السميع هو من له السمع في محل السمع ، ولو قال : السميع هو من له السمع لقد كان ذلك كافيا عن ذكر المحل ، وإذا كان كافيا فكأنه قال : السميع هو الذي لا آفة به ، وإذا كان فرج الكلام الأول بعينه . ثم ان العقل السليم يقضى بوهاء^(٦) قول من فسر السمع والبصر بنفي الآفة ، دون العلم والقدرة وغيرها

(١) زيادة ليست بالأصل وكلمة «يدي» غير واضحة .

(٢) انظر المغني ٥٠/٤ - ٥٨ ، ٢٢٩/٥ ، ٢٣٠ حيث يعرض رأي الجبائي وينصره ، وانظر في نقده « نهاية الأقدام ٣٤٦ ، ٣٤٧ » والأبكار ١٠١/١ ، ب حيث يعرض رأي الجبائي ويرد عليه بوجه سبعة (١٠٤/١ ، ب) .

(٣) زيادة ليست في الأصل

(٤) في الأصل « ما ووف » وفي القاموس المحيط (باب الفاء فصل الهمزة إلى التاء) : « الآفة العاهة . . وايف الزرع كقيل أصابته آفة فهو مثوف ومثيف » .

(٥) نسب القاضي عبد الجبار هذا القول إلى الجبائي ونقله عن كتاب له اسمه التولد (المغني ٥١/٤) .

(٦) كذا في الأصل ، وفي القاموس المحيط (الوهي : الشق في الشيء . . وهي كوعى وولى تخرق وانشق واسترخی رباطه) .

من الصفات. مع أنه لو سئل / عن الفرق لم يجد عنه مخلصاً ، بل كل ما تخيل من منع تفسير العلم والقدرة بانتفاء الآفة فهو بعينه في الإدراك حجة لنا .

وأما القول بأن ذلك يفضي إلى قدم المبصرات والمسموعات : فمن عرف كيفية تعلق العلم بها في القدم كما أشرنا إليه ، لم يخف عليه دفع هذا الإشكال ههنا ، فإن تعلق السمع والبصر بمتعلقاتهما الحادثة لا يتقاصر عن تعلق العلم بمتعلقاته الحادثة ، فما به دفع الإشكال ثم به دفعه ههنا^(١) .

وأما اشتراط البنية المخصوصة^(٢) فمما لا سبيل إليه ، إذ القائل به معترف أن الإدراك قائم بجزء واحد من جملة المدرك^(٣) ، وعند ذلك فلا يخفى أنه لا أثر لاتصال محله بما جاوره ، إذ الأجسام لا يؤثر بعضها في بعض فيما يرجع إلى ما يقوم بها من الأعراض ، بل الجوهر الفرد يكون على صفته عند المجاورة به غيره في حال انفراده ، وإذا جاز قيام الإدراك بجزء واحد في حال انفراده واتصاله لزم أن لا تكون البنية المخصوصة شرطاً .

ولا يلزم على ما ذكرناه الاجتماع ، وسائر الأعراض الإضافية ، حيث إنها تقوم بالجوهر ، عند إضافته وضمه إلى غيره ، ولا تقوم به عند انفراده ، لأننا نقول : الكون القائم بكل جرم في حالة الاجتماع هو بعينه قائم في حالة الافتراق مطلقاً ، والمختلف إنما هو الأسماء ، فإن ما هو قائم عند ضميمته غيره إليه يسمى اجتماعاً ، وبعد الافتراق لا يسمى كذلك . وإن سلم أنه لا يبقى لكنه غير لازم ، وذلك أن الصفات العرضية منها ما يقتضي لذاته الضم والاجتماع بين المحال كبعض الأمور الإضافية ، ومنها ما لا يقتضي ذلك كما

(١) انظر هذا الإلزام للجباي في الأبكار (١١٥/١) .

(٢) انظر في مسألة البنية المخصوصة (المفتى ٥٠/٤ - ٦٤ ، والأبكار (١٠٣/١ ب ، ١٠٤ ب) و « أصول الدين » للبغدادى ١٠٥ ، ١٠٦ وما مر في لوحة ٢٠ ، ب .

(٣) قارن بالشهرستاني في « نهاية الأقدام » ٣٤٧ ، ٣٤٨ حيث تجد نفس الإجابة غير أنه لا ينسب القول بذلك إلى المعتزلة كما يفهم من كلام الآمدي هنا ، ويدعو أن قيام الإدراك بالجزء الواحد ليس مذهب القوم بل هو من الإلزامات عليهم إذ قالوا بالجزء وقالوا بأن الإدراك هو الحياة وانعدام الآفة فكل جزء من الحى تداخله الحياة فهو مدرك ، انظر الأبكار (١٠٤/١ ب ، ١٠٧ ، ب) وانظر إلزاماً شبيهاً بهذا عند الباقلاني في مناقشته المعتزلة حول المعجزات (البيان ط بيروت سنة ١٩٥٠) ص ٦٨ .

في السواد والبياض ونحوه مما ليس بصفة إضافية . ولا يلزم من كون الصفات الإضافية على ما ذكر أن يكون غيرها مثلها ، ولا يخفى أن الإدراك ليس من ذلك القبيل المفتقر إلى الجمع والضم في الأجرام .

١/ ٥٧ وما يدل على أن الإدراك غير مفتقر إلى البنية - ويخص البصريين^(١) / القائلين بكون الباري مدركا - أن يقال : لو كانت البنية شرطا لوجب طردها شاهدا وغائبا ، كما ذهبوا إليه ، واعتمدوا عليه ، في الاشتراط ، ولو كان كذلك لوجب كون الباري ذا بنية مخصوصة ، لضرورة الاعتراف بكونه مدركا ، وإذا ذاك فينقلب الإلزام ، وتتساوى فيه الأقدام .

فإن قيل : اشتراط البنية إنما هو في حق المدرك بادراك فلا يلزم البنية في حقه^(٢) [تعالى]^(٣) ، فانظر إلى هؤلاء كيف ساقهم الغي إلى كشف عوراتهم ، وإبداء زلاتهم ، ومناقضة أصولهم ، ومخالفة رسومهم ، وتحملهم بالجهالة فيما لا يعلمون ، وإصرارهم على الباطل فيما يقولون ، حيث إنهم جعلوا الحياة شرطا في الشاهد ، لكون العالم عالما بعلم ، ثم طردوا ذلك في حق الغائب ، حتى قالوا إن الحياة شرط كونه عالما ، وإن لم يكن عالما بعلم ، ولم يجعلوا البنية شرطا لكون المدرك مدركا ، متى^(٤) لم يكن مدركا بادراك ، لضرورة كونها شرطا لكون المدرك مدركا بادراك . ولم يعلموا أنهم في ذلك متحكمون ، وبدعوا متجاهلون ، وأنهم لو سئلوا عن الفرق لم يجدوا إليه سبيلا^(٥) .

وأما القول بأن ذلك يفضي إلى الالتباس بين الإدراكات ، فغير مستقيم ، وذلك من جهة أن الالتباس فيها لا يكون بسبب اتحاد محلها ، وإلا لما تصور قيام عرضين

(١) قارن بالمعنى ٣٤/٤ ، ٣٥ ، ٨١ وانظر الأبيكار (١٠٨/١) حيث يلزم البصريين القائلين بكونه - تعالى - مدركا هذا الإلزام .

(٢) هذا ما قرره صاحب المعنى فعلا إنظره ٥٤/٤ ، ٨١ ، وانظر أيضاً « أصول الدين » للبغدادى ص ٢٩ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) في الأصل (وإن) .

(٥) قارن هجومه على المعتزلة واتهامه لهم بالتناقض هنا بدفاعه عنهم ضد محاولة الغزالي اتهامهم بهذا التناقض ، دون وجه حق ، في مسألة امر المعدوم والأمر بالمعدوم في ل ٤٧ ، ٤٨ من هذا الكتاب .

متغايرين بمحل واحد ، إلا وهما متشابهان . [ولا يخفى] ^(١) أن قيام الطول مثلاً والسواد ^(٢) وغيره من الكيفيات بمحل واحد جائز ، وإن قرر أنه لاشتباه ، فعلى هذا ليس الالتباس بين الأشياء إلا لما يقع بينها من التشابه في أنفسها ، ولا يخفى انتفاء التشابه بين الإدراكات في أنفسها ، وأن الحاصل من كل واحد غير ما حصل من الآخر .

وعلى ما أشرنا ^(٣) إليه من التحقيق يتبين أن ما ذكره في السمع والبصر ، وغيرهما من الإدراكات لم يخل إما أن يكون إدراكها لشيء بخروج شيء منها إليه ، أو باتصال شيء منه بها . فإن قيل بالأول : فالخارج إما جوهر وإما عرض : لاجئ أن يكون جوهرًا وإلا فهو إما متصل أو منفصل : لاجئ أن يكون متصلًا وإلا لزم أن يكون قد خرج من الجرم الصغير جرم ملأ نصف كرة العالم واتصل بالثوابت وهو متعذر . وإن كان منفصلاً فهو باطل أيضاً ، وإلا لأحس به الخارج منه ، ولزم ألا يدرك المدرك بسبب أن مابه الإدراك خارج عنه ، وأن لا يختلف الشيء المدرك أو المسموع بسبب القرب والبعد ، لكون مابه الإدراك قد أحاط بهما .

هذا إن كان جوهرًا ، وإن كان عرضاً فهو ممتنع أيضاً ، إذ العرض لا تحرك له بنفسه ، وإن تحرك بمحله أوجب المحالات السابق ذكرها . فإن قيل : إن مابين البصر والمبصر من الهواء المشف يستحيل آلة ^(٤) درأكه . قلنا : فيلزم أن تكون استحالاته عند اجتماع المبصرين أشد ، وإذ ذاك فيجب أن يكون إدراك الواحد للشيء عند الاجتماع

(١) كلمة تصعب قراءتها أثبتنا اعتماداً على الأبكار (١٠٨/١) .

(٢) في الأصل (أو السواد) .

(٣) انظر المغني ٥٩/٤ - ٦٩ (فصل في أن الرائي منا لا يرى إلا بشعاع ينفصل من عينه . .) وهذا الرأي في تفسير الإدراك البصري ينسبه الآمدي في الأبكار (١٠٣/١ ب) إلى الرياضيين من الفلاسفة ثم يناقشه في (١٠٨/١ ب) ونلاحظ أن الفكرة التي يعرضها الآمدي أكثر توافقاً مع حقائق العلم من التي يتبناها المعتزلة وليس هذا بالقياس إلى عصرنا فإن ابن سينا يقرر بطلان ما ذهب إليه عبد الجبار ويستدل على ذلك - وهما متعاصران تقريباً - (انظر النجاة ١٦٠ - ١٦٢) وقارن بالأبكار ١٠٩/١ ب حيث يستدل على بطلان نظريتهم « بمن يقف في الظلمة ويرى من في الضوء . . » وانظر أيضاً رسالة الحسن بن الهيثم في « الضوء » وهو أيضاً معاصر لابن سينا وعبد الجبار ط القاهرة سنة ١٩٣٨ ص ٢٢ وفيها يشير أنه بين ذلك الرأي الذي ذكره الآمدي باستقصاء في كتابه (المناظر) (وأن الاستقراء يقتنع في هذا المعنى) .

(٤) في الأصل « يستحيل إدراكه » والصواب ما أثبتناه اعتماداً على الأبكار (١٠٤/١) حيث يذكر هذا التفسير للإدراك البصري وينسبه إلى جالينوس ، ثم يناقشه في (١١٠/١) .

أشد من حالة الانفراد لكون الاستحالة في الآلة الدراكة أشد ، وللزم أن يضطرب الشيء المبصر عند تشويش الجو واضطراب الرياح بسبب تجدد الآلة الدراكة وهو ممتنع ، هذا إن قيل بخروج شيء من البصر إلى المُبَصَّر .

وإن قيل : إن شيئاً من المبصر يتصل^(١) بالمبصر بحيث ينطبع فيه ويدركه ، فيما أن يكون ذلك على جهة الانتقال والانفصال أو على الانطباع والتمثيل من غير انفصال شيء من المبصر ، وعلى كلا التقديرين فهو باطل ، وإلا للزم^(٢) أن لا يدرك الشيء المرئي ، إلا على نحو ما انطبع منه في البصر ، من غير زيادة ولانقصان . ولو كان كذلك لما رُؤي الحمل أو الجبل على هيئته ، بل على نحو ما ينطبع منه في البصر وهو هوس . ثم إنه لا جائز أن يكون المنطبع منتقلاً^(٣) وإلا فهو إما جوهر وإما عرض : لا جائز أن يكون جوهرًا لما أسلفناه ، وأيضا فإنه يلزم منه أن تحترق العين عند كون المرئي نارا وهو ممتنع . وإن كان عرضا فهو أيضا باطل لما سلف ، فتبين من هذا أن الإدراك ليس إلا معنى يخلقه الله - تعالى - للمدرك ، مع قطع النظر عن الانتقال ، والانطباع في الآلات / والأدوات . وحيث لم يكن للعين أو اليد وغير ذلك من الجوارح قوة الإدراك فليس لعدم صلاحيته للإدراك ، بل لأن الله - تعالى - لم يخلق له الإدراك^(٤) . وهذا الأصل عظيم ، مطرد عند المحققين من أهل الحق ، في سائر الإدراكات .

(١) في الأصل « يتصل » ، وانظر الأبيكار (١٠٨/١ ب ، ١٠٩) .

(٢) يبدأ بإبطال الشق الثاني من التقسيم وهو الانطباع دون انفصال ، وهو ما ينسبه في الأبيكار إلى ابن سينا وانظر ما سبق في هذا الكتاب ل ٣٧ ب ، ٣٨ .

(٣) وهنا يبطل الشق الأول ، الذي نسبه في الأبيكار إلى الطبيين (نفس الصفحة) وانظر البغدادي « أصول الدين » ١٦ ، ١٧ حيث ينسب مثل هذا إلى النظام وقارنه بالدكتور على النشار في « نشأة الفكر » ١/٥٧٤ ، ٥٧٥ .

(٤) انظر مهاجمة القاضي عبد الجبار لهذه الفكرة بأنها تفسد كل أصل للمعرفة وتبطل الثقة بها ، المغني ٤/٥٦ ، ٥٧ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، وانظر الأبيكار (١١٠/١ أ) وانظر مناهج الأدلة ١٦ ، ١٧ .

وأما ما أُشير إليه من النقض بسائر الإدراكات ، فقد سبق وجه الانفصال^(١) عنه ،
فلا حاجة إلى إعادته .

وعند هذا فيجب أن يعلم [أن]^(٢) المُستند في إثبات صفة الحياة ما هو المستند
في الإدراكات ، وباقي الصفات .

(١) يشير إلى ما سبق في هذا الكتاب ل ١٢١ ، انظر التعليق عليها ، (والأبكار ١/١٠٤) حيث يورد هذا
الاعتراض ، ثم يجيب عنه في (١١٠/١ ب) بالاحالة على ما سبق في قاعدة الصفات العامة حيث قرر مثل ما سلفت
الإشارة إليه .

(٢) زيادة ليست بالأصل ، « والنظر في صفة الحياة - كما يقول الغزالي - لا يطول » الاقتصاد ص ٦٠ وانظر
الأبكار (١١١/١ - ١١٢) وقارنه بآب ن رشد في (المناهج ١٦١) وبالأشعرى في اللمع (٦٣) والجويني في (الإرشاد
٦٣) والباقلاني في (التمهيد ٤٧) والبغدادى في (أصول الدين ١٠٥) والغزالي في (الاقتصاد ٦٠) ، والرازي في (الأربعين
ص ١٠٠) والقاضى عبد الجبار في (المغنى ٥/٢٢٩ ، ٢٣٠) (وانظر الفرق بين الفرق ٣٢٥) .

خاتمة جامعة لهذا القانون

إن قيل : فهل للبارى - تعالى - أخص وصف يتميز به عن المخلوقات ؟
وهل يجوز أن يكون له صفة زائدة على ما أثبتناه من الصفات ؟
وهل الصفة نفس الوصف أم غيره ؟
وإن كانت غيره فهل هى عين الموصوف أم غيره أم لاهى هو ولاهى غيره ؟
قلنا :

أما السؤال الأول :

فقد قال بعض الأصحاب^(١) فيه : إنه لا بد من صفة وجودية ؛ إذ التمييز بين
الذوات غير حاصل بما يتخيل من الأمور السلبية النفيية ، كما فى قولنا : إنه لا حد له
ولانهاية ، وليس بجسم ولاعرض ونحو ذلك .

لكن هل يجوز أن يدرك أم لا ؟ اختلفوا ، فقال بعضهم : إن استدعاء التمييز
بالوصف الأخص إنما يكون عند الاشتراك بين الذوات ، والبارى - تعالى - مبين بذاته
لجميع مخلوقاته ، وأنه ليس بمجانس لها ، وإلا للزم أن يشاركها فى كونها جواهر
وأعراضا وكل ذلك محال كما سيأتى ، وهو الأغوص^(٢) .

(١) من هؤلاء الأشعرى نفسه (كما يحكى الشهرستانى عنه فى نهاية الأقدام ١٠٨ ، ١٠٩ وابن تيمية فى الموافقة ١٣٦/١)
ومنهم الغزالى والجوينى انظر أصول الدين ٣١٢ والأبكار ١٠٥/١ ، ١٢٢ - ١٢٣ والمقصد الاسنى ٢٤ - ٣٢ ومعارج
القدس ١٥٧ ، قارن ذلك بموقف ابن عربى من هذه المسألة فى الفتوحات ٢٧١/١ وابن تيمية فى رسالة الفرقان ٩٦ وابن حزم
فى الفصل ١٧٣/٢ - ١٧٥ . وموقف المعتزلة (كما يحكىه الأشعرى فى المقالات ٢٥٦/١ والجوينى فى الشامل ١٣٧/١ ، ١٣٩ -
١٤٣ والآمدى فى الأبكار ١٢٣/١ وفيما سبق هنا لوحة ١١٨) وانظر رأى ابن سينا فى « تسع رسائل » ص ٦٦ .

(٢) هذا هو الاتجاه الغالب على المفكرين المسلمين عامة انظر رأى « الغزالى » فى المقصد الاسنى ٢٤ حيث ينقل ذلك
عن « الجندى » وفى المشكاة ١٩٦ والمضنون الصغير ٣١٢ ومعارج - القدس ١٥٧ ورأى « انام الحرمين » فى نهاية الأقدام
١٠٧ - ١٠٩ ورأى ابن أبى العز الحنفى « السلفى » فى شرح الطحاوية ص ٥٠ « والرازى » فى المحصل ١٣٦ والعالم ٦٧ ،
٦٨ - والأربعين ٢١٨ - ٢٢٠ ورأى « ابن الوزير اليمنى » فى ترجيح أساليب القرآن ١٢٩ - ١٤٠ وانظر أيضاً الأبكار
٢٩٤/١ ومختصر المطالب العاليل ٣٠ ب ، ٣١ ومقالات الإسلاميين ٢٥٦/١ .

وأما السؤال الثاني :

فمما اختلف فيه أيضاً ، فقال بعضهم^(١) : لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على ما أثبتناه من جهة أن الدليل الذي دل عليها لم يدل على غيرها ، وأيضاً فإنه لو جاز أن يكون له صفة أخرى لم يخل : إما أن تكون صفة كمال أو نقصان ، فإن كانت صفة كمال فعلمها في الحال نقصان ، وإن كانت صفة نقصان فثبوتها له ممتنع . وهذا^(٢) فيه نظر ، فإن غاية ما يلزم من انتفاء / دلالة الدليل على الوصف انتفاء العلم بوجوده ، ٥٨ / وذلك مما لا يلزمه القول بنفي تجويزه ، وليس يلزم من كونه جائزاً أن يكون معدوماً ، حتى يقال إن عدمه يكون نقصاً . نعم لو قيل : إن له صفة جائزة له ، وليست في الحال ثابتة له ، لقد كان ذلك ممتنعاً .

فإذاً الأقرب ما ذكره بعض الأصحاب^(٣) : وهو أن ذلك جائز عقلاً ، وإن لم نقض بثبوته ، لعدم العلم بوقوعه عقلاً ، وانتفاء الإطلاق به شرعاً ، وذلك مما لا يوجب لواجب الوجود في ذاته نقصاً ، إلا أن يكون ما هو جائز له غير ثابت^(٤) .

ومن الأصحاب^(٥) من زاد على هذا ، وأثبت العلم بوجود صفات زائدة على ما أثبتناه . وذلك مثل البقاء ، والوجه ، والعينين ، واليدين ، ومن الحشوية من زاد على ذلك حتى

(١) اعتبر البغدادى ذلك رأى الجمهور « الفرق بين الفرق » ٣٢٦ ، ٣٢٧ ونسبه الأمدى في الأبيكار أيضاً إلى « البعض » واستدل على بطلانه ١١٢/١ .

(٢) لاحظ تطبيقه لفكرته عن الاستقراء وعدم بطلان المدلول لبطلان دليله التي سبق أن بينها في ل ١٩ - ٢٠ من هذا الكتاب .

(٣) منهم الغزالي (الاقتصاد ٦٧) والرازي (المحصل ١٢٦) وانظر للمع ٦٢ ، ٦٣ والأبيكار (١١٢/١) وانظر فخر الدين الرازي . للمرحوم الزركان ص ٢٢٤ ، وارجع إلى التعليق المائل على ل ٢٤ من هذا الكتاب ص ٤٦

(٤) قارن بالمعنى ١٧٩/٥ ، ١٩٤ حيث يرى عدم التوقف على الشرع ، إلا أنه يرى في موضع آخر أن الشرع قد يمنع من إطلاق بعض الأسماء خاصة ، ١٨١/٥ - ١٨٥ ، وهذا موقف معتدل بالقياس إلى ما نسب إلى الجبائي في « الفرق بين الفرق » ١٦٨ ، ٣٢٦ من التوسع في الإطلاق .

(٥) من هؤلاء الشيخ الأشعري نفسه الذي أثبت الوجه واليدين والعينين والاستواء صفات قديمة وانكر على من أولها في (الإبانة ٨ ، ٤٢ ، ٥٤) ومن قبله ابن كلاب وبعض أصحابه (الأشعري مقالات ٢٢٩/١ ، ٢٣٠) وانظر مقدمة المبع ، لمحققه الدكتور غرابية ص ٦ - ٩ .

أثبت له نورا، وجنبا ، وقدماء ، والاستواء على العرش ، والنزول إلى سماء الدنيا ، وعند التحقيق فهذه الصفات مما لا دليل على ثبوتها .

أما البقاء : فليس زائدا^(١) على معنى « استمرار الوجود » ، فمعنى قولنا : إن الشيء^(٢) باق أنه مستمر الوجود ، وإنه ليس بباق أنه غير مستمر الوجود ، وذلك لا يزيد على نفس الوجود فيما يعرض من الأحوال المعددة والمدد المبرمجة^(٣) ، ثم ولو كان البقاء صفة زائدة على نفس الوجود فإما أن يكون موجودا أو معدوما ، فإن كان معدوما فلا صفة ، وإن كان موجودا لزم أن يكون له بقاء ، وإلا فلا يكون مستمرا ، وذلك في صفات الباري تعالى محال ، وإن كان له بقاء فالكلام في ذلك البقاء كالكلام في الأول وهلم جرا ، وذلك يفضى إلى الملائمة له ، وهو محال .

ثم يلزم منه أن يكون البقاء قائما بالبقاء وذلك ممتنع ، إذ ليس قيام أحدهما بالآخر بأولى من العكس ، لاشتراكهما في الحقيقة ، واتحادهما في الماهية ، وهذا الذي ذكرناه مما لا يفرق فيه بين موجود وموجود لا شاهدا ولا غائبا ، فإذا ليس البقاء/صفة زائدة على نفس الباقي .

١/٥٩

وأما ما قيل بثبوتها من باقى الصفات :

فالمستند فيها ليس إلا المسموع المنقول ، دون قضيات العقول ، والمستند في الوجه

(١) في الأصل (زايد) وهو خطأ ، وانظر رأى ابن حزم في الفصل ١٦٦/٢ - ١٧٣ وهو ينزع إلى التأويل وينتقد الأشعري لان إثبات اليد والعين مدخل للقول بالجسم .

(٢) في الأصل « باقيا » وهو خطأ ، ويلاحظ أن نصب معمولي « أن » يتكرر في الأبكار أيضاً « نسخة الممهد » .

(٣) قارن بالمعنى (٢٣٧، ٢٣٦/٥) حيث يقرر هذه الفكرة ، وبالأبكار (١١٣/١ - ١١٥) حيث ينسب إلى الأشعري وابن كلاب « أنه تعالى باق بقاء » ، ويذكر أن الباقلاني خالف في ذلك ، ثم يتعرض لمسألة (القدم) فيذكر خلافهم فيها (الأبكار ١١٥/١ ، ب) وينتهي إلى مثل ما انتهى إليه الرازي من قبل : « أنهما ليسا أكثر من استمرار الوجود في الماضي وفي المستقبل » انظر فخر الدين الرازي للمرحوم الزركان ٢٨٨ - ٢٩٣ (وانظر الغزالي في الاقتصاد ٢٣ - ٢٥ ، وابن تيمية في « موافقة ٢٢٥/٢ » وابن أبي العز في شرح الطحاوية ص ٥١ ، ٥٢ .

قوله : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)^(١) وفي البيهقي قوله - تعالى -
 موبخا لإبليس : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي)^(٢) وفي العينين قوله تعالى :
 (فإنك بأعيننا)^(٣) وقوله : (تجرى بأعيننا) ، وفي النور قوله تعالى : (نور
 السموات والأرض)^(٤) . وفي الجنب قوله تعالى : (يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله)^(٥)
 وفي الساق قوله تعالى : (يوم يكشف عن ساق)^(٦) ، وفي القدم قوله عليه السلام :
 « إذا كان يوم القيامة واستقر أهل الجنان في نعيمهم وأهل النيران في حميمهم ، قالت
 النار : هل من مزيد ؟ فيضع الجبار قدمه فيها فتقول : قط قط » أي حسبي حسبي^(٧) ،
 وفي النزول قوله عليه السلام « إن الله ينزل في كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول : هل من
 تائب فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له^(٨) ؟ » وفي الاستواء قوله - تعالى - :
 (رشم استوى على العرش)^(٩) وإلى غير ذلك من الآيات .

(١) سورة الرحمن الآية ٢٧ .

(٢) سورة ص الآية ٧٥ .

(٣) سورة الطور الآية ٤٨ . أما قوله (تجرى بأعيننا) في سورة القمر الآية ١٤ .

(٤) سورة النور الآية ٣٥ .

(٥) سورة الزمر الآية ٥٦ .

(٦) سورة القلم الآية ٤٢ .

(٧) هذا الحديث يورده ابن تيمية في « العقيدة الواسطية ص ١٣ » ويقول إنه متفق عليه وقد رواه البيهقي في « الأسماء
 والصفات » ٣٤٨ - ٣٦١ « بلفظ مختلف ثم قال رواه البخاري عن آدم وأخرجه مسلم من وجه آخر ، ثم يتعرض لروايته
 ورواياته المتعددة وموقف السلف منها ، واختلاف الخلف فيها ، وينتهي إلى وجوب قبول ما صحح من الروايات مع تخرج
 معناها ، بما يوافق أصول الدين ، ويذكر الوجه الأول الذي أورده الآدمي هنا في تأويله ، ووجه آخر وهو أن وضع
 القدم مجاز عن الزجر والتسكين من غربها -- ويقول الشيخ الكوثري بالهامش : وهذا التأويل هو الاقعد والأنسب -- ثم يقرر
 قاعدته في التأويل : « إذا لم يكن الخبر مقطوعاً به أو له أصل في الكتاب وجب تأويله » ولذا فهو يجري « الوجه واليد والعين »
 على ظاهره مع نفي التكييف ، وانظر الأبيكار ١/ ١١٩ ا .

(٨) يقول الآدمي في الأبيكار (١/ ١١٨) أما حديث النزول في ليلة النصف من شعبان فضعيف أو موضوع ،
 وانظر تعليقات الشيخ رشيد رضا على كتاب الاعتصام للشاطبي ج/ ١ ص ٣٩ (وقد ورد في الصحاح المنقولة عن الثقات عن النبي
 - عليه السلام - أنه قال : إن الله . . إلخ الحديث المذكور هنا) ، ويرويه ابن تيمية في « العقيدة الواسطية » ص ١٥ ويقول :
 متفق عليه ، ورواه الأشعري في الإبانة من ثلاث طرق (٤٤ ، ٤٥) (وقد رواه البيهقي في « الأسماء والصفات » ٤٤٧ - ٤٥٧
 عن مالك عن أبي هريرة بلفظ آخر وقال رواه البخاري في الصحيح ومسلم ورواه ابن فورك بلفظ « يهبط ، بدل ينزل » ، لكنه
 ينفي الحركة عن الله ويهاجم من فسر النزول بها ، وأما الذهبي فيرى أنه مما تواتر معناه ، ورواه مالك في الموطأ - انظر الأرشاد
 للجويني ص ١٦١ أما الرازي في « التأسيس ١٢٥ ، ١٣٤ ، ١٣١/١ فيؤوله تأويلات عدة لاستحالة معناه عنده .

(٩) وردت في سورة الأعراف الآية رقم ٥٤ ، ويونس الآية رقم ٣ ، والرعد الآية رقم ٢ ، والفرقان الآية رقم ٥٩
 والسجدة الآية رقم ٤ ، والحديد الآية رقم ٤ .

واعلم أن هذه الظواهر - وإن وقع الاختراع بها ، بحيث يقال بمدلولاتها ظاهراً من جهة الوضع اللغوي والعرف الاصطلاحي - فذلك لامحالة انخراط في سلك نظام التجسيم ، ودخول في طرف دائرة التشبيه^(١) ، وسنبين ما في ذلك من الضلال ، وفي طيه من المحال ، إن شاء الله ، بل الواجب أن يقال : (ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير^(٢)) .

فإن قيل : بأن ما دلت عليه هذه الظواهر من المدلولات ، وأثبتناه بها من الصفات ، ليست على نحو صفاتنا ، ولا على ما نتخيل من أحوال ذاتنا ، بل مخالفة لصفاتنا ، كما أن ذاته مخالفة لذواتنا ، وهذا مما لا يقود إلى التشبيه ، ولا يسوق إلى التجسيم^(٣) .

فهذا وإن كان في نفسه جائزاً ، لكن القول بآبائنا من جملة الصفات يستدعي دليلاً قطعياً ، وهذه الظواهر وإن أمكن حملها على مثل^(٤) هذه المدلولات / فقد أمكن حملها على غيرها أيضاً ، ومع تعارض الاحتمالات ، وتعدد المدلولات ، فلا قطع ، وما لا قطع عليه من الصفات لا يصح إثباته للذات^(٥) .

فإن قيل : وما هذه الاحتمالات التي تبدو^(٦) والمدلولات التي تمنونها ؟ قلنا :

(١) انظر « الأسماء والصفات » للبيهقي ٣٥٠ - ٣٥٦ وخاصة هوامش الكوثري ، وانظر الحصني (دفع شبه من شبه ٥ - ٧) والشيخ مصطفى صبري (القول الفصل ٥٨) وابن الجوزي (تلبيس إبليس ٥١ ، ١٠٥ ، وشرح الطحاوية ٣٩ ، ٤٢ ، ١٢٥ ، ١٢٦ « والأشعرى - مقالات ٢٥٧/١ ، ٢٥٩ ، وابن عربي - الفتوحات ١٢٧/١ - ٢٩٠ ، د / شيبي » الصلة بين التصوف والتشيع ١٤٦ - ١٥٢ والدكتور علي النشار - نشأة الفكر ٦٠١/١ - ٦٤١ وخاصة ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٢٣٠/٢ ، ٢٩٢ ، ٤٦٣ وانظر الدكتور محمود قاسم مناهج الأدلة ٣٧ - ٥٠ ، ١٦٨ - ١٩١ .

(٢) الآية ١١ من سورة الشورى .

(٣) هذا هو موقف السلف المعتدل بين التشبيه والتعزية - انظر ابن الجوزي (تلبيس ٥١ ، ٥٢) وابن قدامة (لمعة الاعتقاد ١٠ - ١٢) والحصني (وقع شبه ٥ - ٧) والآمدي لا ينكر هذا الاتجاه ، ولكن بعد كون النص قطعياً ، انظر تعليقات الكوثري على « الأسماء والصفات » للبيهقي ٣٥٣ ، ٣٥٩ وارجع إلى ل ٢١ ، ص ٢٩ ، ١٠٤ ، ١٠١ من هذا الكتاب .

(٤) بالأصل (ما مثل) ورجحت أن (ما) زائدة .

(٥) هذا موقف قريب من موقف البيهقي في مسألة « الصفات الخبرية » التي سلفت الإشارة إليه ، ولعله يتفق تماماً مع رأي الخطابي (الأسماء والصفات للبيهقي ٣٣٥ ، ٣٣٦) غير أنه يبرز كثيراً إذا ما اعتبرنا موقف الآمدي من الأدلة السمعية انظر ما مر في الصفحات السابقة هنا ، والأبكار ١١٥/١ ب .

(٦) في الأصل « تبدوها . . تمنوها » وهو خطأ يتكرر كثيراً من الناسخ .

أما لفظ «اليدين» فإنه يحتمل «القدرة» ولهذا يصح أن يقال : فلان في يدي فلان ، إذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه وقبضته ، وإن لم يكن في يديه اللتين هما بمعنى الجارحتين أصلاً ، وعلى هذا يحمل قوله عليه السلام : «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»^(١) .

فإن قيل^(٢) : يلزم من ذلك إبطال فائدة التخصيص بذكر خلق آدم باليدين ؛ من حيث إن سائر المخلوقات إنما هي مخلوقة بالقدرة القديمة ، فإذا قال : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي)^(٣) . أي بقدرتي لم يكن له معنى .

قلنا - لا يبعد أن تكون فائدة التخصيص بالذكر التشریف والاكرام ، كما خصص المؤمنين بلفظ العباد وأضافهم بالعبودية إلى نفسه^(٤) . وكما أضاف عيسى^(٥) والكعبة إلى نفسه^(٦) ، ولم تكن فائدة التخصيص بالذكر اختصاص ما أضافه إلى نفسه بالإضافة ، بل التشریف والاكرام لاغير . ثم إنا قد بينا أن للباري - تعالى - قدرة وهي معنى يتأني به^(٧) الإيجاد ، واليدان إما أن يتأني بهما الإيجاد والخلق أو ليس ، فإن تأني بهما الإيجاد . فهي نفس القدرة ، لازائدا عليها ، وإن اختلفت العبارات الدالة عليها ، والقول بالتعدد في صفة القدرة مما لا سبيل إليه ، لما أشرنا إليه . وأما إن كانت مما [لا]^(٨) يتأني بها الإيجاد والخلق

(١) يروى البيهقي هذا الحديث في «الاسماء والصفات» ٣٤٠ ، ٣٤١ ، بلفظ يختلف ويذكر تأويل العلماء له بالقدرة والملك والتصرف وانظر الأبكار (١/١١٦ ، ب) حيث يذكر اتجاهي الأشاعرة في هذا ويميل إلى التأويل ولكن بالقدرة لا بالنعمة .

(٢) من قال بذلك الأشعري (الإبانة ٥٠ ، ٥١) وانظر الاسماء والصفات للبيهقي ٣٣٣ - ٣٤١ ، حيث يروى أحاديث الأصابع ويؤولها بمثل ما هنا ، إلا أنه يجري اليد على ظاهرها (٣١٤ - ٣٢٣) وانظر تأويل الغزالي لحديث (قلب المؤمن . .) في الجامع العوام ٢٤١ ، ٢٤٢ « والاقتصاد ٣٤ وانظر النسفي (بحر الكلام ٢١) إذ يفسر الأصابع بالآثرين التوفيق والخذلان وانظر أصول الدين للبغدادى ص ٧٦ حيث يؤول اليد بالقدرة ويقول أيضاً « وقلب المؤمن بين نعمتي الخوف والرجاء » وانظر الأبكار (١/١١٩ ب) .

(٣) جزء من الآية ٧٥ من سورة ص .

(٤) في مثل قوله تعالى : « إن عبادي ليس لك عليهم سلطان » الآية ٤٢ من سور الحجره ، ٦٥ من الإسراء .

(٥) في مثل قوله تعالى : « وكلّمته ألقاها إلى مريم وروح منه » الآية ١٧١ من سورة النساء ، وقوله - تعالى : (قال

إني عبد الله . .) في الآية ٣٠ من سورة مريم .

(٦) في مثل قوله تعالى : « ان طهرا بيتي للطائفين . . » الآية ١٢٥ من سورة البقرة ، وقوله تعالى : « وظهر بيتي

للطائفين . . » الآية ٢٦ من سورة الحج . وانظر الجامع العوام « للإمام الغزالي ص ٢٨٠ ضمن مجموعة (القصور الجوالى) .

(٧) في الأصل (بها) .

(٨) زيادة ليست بالأصل .

فلا محالة - أنَّ في حمل اليمين^(١) إلى غير القدرة مايفضى إلى الكذب في الآية ، حيث أضاف الخلق والإيجاد إليهما ولا محالة أنَّ محذور إبطال فائدة التخصيص أدنى من المحذور اللازم من الكذب ، وعلى تقدير التساوى فالاحتمال قائم ، والقطع منتف .

وأما قوله : (تجرى بأعيننا) فإنه يحتمل الحفظ والرعاية ، ولهذا تقول العرب : فلان يمرأى من فلان / وسمع ، إذا كان ممن يحوط به حفظه ورعايته ، ويشمله رفاذه ورعايته^(٢) وقد قيل : إنه يحتمل أنَّ يراد بالأعين ههنا على النخص^(٣) ما انفجر من الأرض من المياه ، وأضافها إلى نفسه إضافة التملك^(٤) .

وقوله : « ويبقى وجه ربك^(٥) » فإنه يحتمل أنَّ يكون المعنى بالوجه الذات ومجموع الصفات ، وحمله عليه أولى ، من جهة أنه خصصه بالبقاء وذلك لا يختص بصفة دون صفة ، بل هو بذاته ومجموع صفاته باق .

وقوله : « الله نور السموات والأرض » فإنه يحتمل أنَّ يكون المراد به أنه هادى أهل السموات والأرض ، ويكون إطلاق اسم النور عليه باعتبار هذا المعنى^(٦) .

(١) كذا بالأصل ضمن « حمل » معنى « صرف » .

(٢) كذا بالأصل مكررة ، ولعل الثانية « عنايته » تصحفت على الناسخ .

(٣) كذا في الأصل ، وفي القاموس (خصه بالشيء خصا وخصوصا وخصوصية وتخصه فضله وخصه بالود كذلك ، والخاص والخاصة ضد العامة) .

(٤) ذكر الأشعرى هذه الآية في الإبانة (ص ٤٧ ، ٤٨) لإثبات العين صفة لله لا جارحة ، وانظر الأبيكار (١ / ١١٥ ب) .

(٥) يورد هذه الآية في الأبيكار ١١٥/١ ب ويذكر رأى المشبهة ورأى الأشعرى فيها ثم يؤولها بالذات مع صفاتها وانظر الإبانة ٤٧ ، ٤٨ والأسماء والصفات ٣٠١ - ٣١٢ « وشرح الطحاوية ٤٥ ، وابن تيمية : مجموعة تفسيره ط بومباي سنة ١٩٥٤ ، ص ٣٢٠ ، حيث يذكر تطور موقف الأشاعرة من الصفات الخبرية ، وأن التأويل لها قد بدأ بالجويني ، ولكن يبدو أن هذه النزعة أقدم من ذلك ، انظر « أصول الدين للبغدادى ١٠٩ - ١١٤ » .

(٦) قارن بالأبيكار (١ / ١١٧) وانظر « المصنوع الصغير للغزالي » ٣٠٥ (وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢٨٩/٣ ط الحلبي) إذ يفسر هذه الآية بما هنا مع تأويلات أخرى ، والنسب في بحر الكلام (١٩) الذي يتفق مع الآمدى ، وانظر مشكاة الأنوار فهي برمتها جواب عن سؤال حول هذه الآية وخاصة ص ٣٠٣ - ٣٢٠ ، وأصول الدين للبغدادى ٧٣ ، وانظر نشأة الفكر للدكتور النشار ٢ / ٢٦٧ ، ٢٩٧ ، ٣٨٣ ، ٥٣١ ، حيث يذكر ألوان التشبيه التي يتسم بها أصحابها بمثل هذه الآية .

وقوله : (يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله) فيحتمل أن يكون المراد به أمر الله ونهيه ، فيكون تقدير ذلك : يا حسرتنا على ما فرطت في امتثال أوامر الله ونواهيه ، ويحتمل أن يكون المراد به الجنب ، ومنه يقال : فلان لائذ بجنب فلان أي بجنبه وحرمة^(١) . وأما قوله : (يوم يكشف عن ساق) فيحتمل أن يكون المراد به الكشف عن ما في القيامة من الأهوال ، وما أعد للكفار من السلاسل والأغلال ، ولهذا يقال : قامت الحرب على ساق ، عند التحامها ، وتصادم أبطالها ، واشتداد أهوالها^(٢) .

وقوله عاينه السلام : « فيضع الجبار قدمه في النار » ، فقد قيل : يحتمل أن يراد به بعض الأمم المستوجبين^(٣) النار ، وتكون إضافته القدم إلى الجبار - تعالى - إضافة التمليك^(٤) ، وقد قيل : يحتمل أن يكون المراد به قدم بعض الجبارين المستحقين للعذاب الأليم ، بأن يكون قد ألهم الله النار الاستزادة إلى حين استقرار قدمه فيها .

وأما آية^(٥) « الاستواء » فإنه يحتمل أن يكون المراد التسخير ، والوقوع في قبضة القدرة^(٦) ، ولهذا تقول العرب : استوى الأمير على مملكته ، عند دخول العباد تحت طوعه في مراداته ، وتسخيرهم في مأموراته ومنهياته ، وإليه الإشارة بقول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق^(٧)

(١) انظر تفسير النسفي ط الحلبي « ٦٣/٤ » في جنب الله في أمر الله أو في حقه أو في ذاته وهذا من باب الكناية .. إلخ والأشعري مقالات - ٢٦٦/١ ، والأبكار ١١٧/١ .

(٢) يقول النسفي في تفسيره ٢٨٣/٤ : « الجمهور على أن الكشف عن الساق عبارة عن شدة الأمر وصعوبته » وانظر بحر الكلام ٢١ فهو يؤولها أيضاً ، والأبكار ١١٧/١ ، ب ، وفي القاموس المحيط (الساق ما بين الكعب والركبة ، ويوم يكشف عن ساق عن شدة والتفت الساق بالساق .. آخر شدة الدنيا بأول شدة الآخرة ، يذكرون الساق ويريدون شدة الأمر ..) .

(٣) في الأصل (إلى النار) .

(٤) انظر بحر الكلام للنسفي ٢١ ، وأصول الدين للبغدادى ٧٦ ، والأبكار ١١٩/١ ب وارجع إلى التعليق على ل ٥٩ ب

(٥) في الأصل : الآية

(٦) قارن بالأشعري و (الإبانة ٤٢ - ٤٧) والنسفي (بحر الكلام ٢٤ - ٢٦ ، ٦٣ ، ٦٤) حيث يختار ان موقف السلف ، والبغدادى (أصول الدين ١١٢ - ١١٤) حيث يؤوله بالملك لا بالاستيلاء ، وقريب منه الجويني في (الإرشاد ١١٥) أما الغزالي في الاقتصاد ٣٢ - ٣٧ وفي الجامع العوام ٢٣٩ فيتفق مع الآمدى .

(٧) قيل في بشر بن مروان ، انظر البيهقي الأسماء والصفات ٤١٢ ، والاقتصاد ٣٥ واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٨٢ حيث يناقش الاستناد إلى هذا البيت الذي قاله الأخطل كما نص على ذلك صاحب القاموس في مادة : س و د . وقد أورده محقق شعر الأخطل (في طبعته الثانية بدار المشرق بيروت ص ٣٩٠) ضمن الأبيات التي نسبت إليه ، ولم ينبه على عدم صحة النسبة ، مع التزامه بذلك .

/ وتكون فائدة التخصيص بذكر العرش التنبيه بالأعلى على الأدنى^(١) فيما يرجع إلى الاستيلاء والاستيلاء .

وأما « خبر النزول^(٢) » فإنه يحتمل أن يكون المراد النزول بمعنى اللطف والرحمة ، وترك ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشأن ، والاستغناء الكامل المطلق؛ ولهذا تقول العرب : نزل الملك مع فلان إلى أدنى الدرجات عند لطفه به ، وإحاطته بعنايته ، وانبساطه في حضرة مملكته ، وتكون فائدة ذلك انبساط الخلق على حضرة المملكة ، بالتضرع بالدعوات والتبتل بالعبادات وغير ذلك ، من الرياضات ، في تحصيل المقاصد والمطلوبات^(٣) . وإلا فلو نظر إلى ما يليق بمملكته ، وعلو شأنه ، وعظمته ، لما وقع التجاسر على خدمته ، والوقوف بعقبته ، فإن العباد وعبادتهم ، من صومهم وصلاتهم ، بالنسبة إلى عظمته وجلاله دون تحريك أمثلة بعض العباد ، في معرض الطاعة والخدمة لبعض ملوك البلاد ، ومن فعل ذلك فإنه يُعَدُّ في العرف - مستهيناً ومستهزئاً^(٤) بالمملكة ، وخارجاً عن إرادة التعظيم . فما ظنك بما هو في دون من الرتبة ؟

وأما التخصيص بسماء الدنيا فمن حيث إنها أدنى الدرجات بالنسبة إلى رتبته العُلى^(٥) ، فلذلك جعل النزول إليها مبالغة في اللطف ، كما يقال للواحد منا : صعد إلى السماء

(١) في الأصل (بالأدنى على الأعلى) ، وما أحسبه إلا قد انقلب على ناصحه ، فالعرش أعلى المخلوقات واجلها ، انظر الأسماء والصفات ٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤١٢ وكذا جاء في الأبيكار ١١٨/١ : « التنبيه بالأعلى على الأدنى » ، وفي الاقتصاد أيضاً ص ٣٥ .

(٢) ارجع إلى التعليق على ل ١٥٩ ، ص ١٢٥ ، وانظر بحر الكلام للنسفي ٢٢ ، ٢٣ : (النزول من الله الاطلاع والاقبال على عبادته) والاقتصاد ٣٥ - ٣٧ ، والجامع العوام ضمن مجموعة القصور « ٣٤٣ - ٣٤٤ والإبانة ١١ ، ١٢ وانظر نشأة الفكر للنشار ١/٦١٤ ، والأبيكار ١١٨/١ فهو يتفق مع « الغاية » في الفكره والألفاظ .

(٣) قارن بالغزالي (الاقتصاد ٣٦ ، ٣٧) والآمدى هنا وفي الأبيكار ١١٨/١ ، ب - يستعير روح الامام الغزالي وأسلوبه .

(٤) في الأصل (مستهزأ) .

(٥) الآمدى يثبت هنا علواً ، ولكنه علو رتبة وشأن ينسجم مع اتجاهه التنزيهي لله عن الجهة والمكان ، وهو يتفق مع الغزالي في الاقتصاد (٣٦ ، ٣٧) وانظر كلام الغزالي في « مشكاة الأنوار » ص ٢٠٠ ضمن مجموعة .

ونزل إلى الثرى ، إذ هي أدنى الدرجات بالنسبة إلى رتبته في جانبي النزول والرفعة ، لما ذكرناه . [و] ^(١) خصص النزول بالليالي دون الأيام ، من حيث إنها مظنة الخلوات ، ووقت التضرع والدعوات لخالق البريات . وقد قيل : إنه يحتمل أن يكون المراد بنزول الله نزول ملك لله تجوزا واستعارة ^(٢) ، كما قال : (واسأل القرية) ^(٣) أي أهل القرية ، وكقوله : (الذين يحادون الله ورسوله) ^(٤) أي أوليائه ، ويقول على لسانه « هل من نائب فأتوب عليه ؟ هل من مستغفر فأغفر له ؟ » وذلك كما يقال : نادى الملك وقال الملك كذا / على كذا ، وإن كان المنادى والقائل بذلك القول غيره .

وليس تأويل هذه الظواهر ، وحملها على هذه المحامل بمستبعد ، كما حمل قوله - تعالى - (وهو معكم أينما كنتم) ^(٥) وقوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم) ^(٦) على معنى الحفظ والرعاية ، وكما حمل قوله - عز وجل - على ما أخبر به نبيه - عليه السلام - « مَنْ أَتَانِي مَا شَيْئاً أَتَيْتُ إِلَيْهِ هَرُولَةً » ^(٧) على معنى التطول والإنعام ، فإن لم يُقَلَّ بالتأويل ثم وجب الا يقال به ههنا ، وإن قيل به ههنا وجب القول به ثم ، إذ لا فارق بين الصورتين ولا فاصل بين الحالتين .

(١) زدتها حاجة السياق .

(٢) من قال هذا الغزالي في (الاقتصاد ٣٥) واستشهد بالآية (واسأل القرية . . .) وانظر الأبيكار (١١٨/١ ب) .

(٣) في الأصل (فاسأل القرية) وصوابها بالواو ، الآية رقم ٨٢ ، من سورة يوسف عليه السلام وانظر الأبيكار ١١٨/١

(٤) جزء من الآية ٢٠ من سورة المجادلة .

(٥) سورة الحديد الآية ٤ ، وانظر البيهقي (الأسماء والصفات ٤٣٠ ، ٤٣١) ، وبحر الكلام للنسفي ٢٦ وانظر

التعليق التالي .

(٦) سورة المجادلة آية ٧ وهي في الأصل « إلا وهو رابعهم ولا خمسة ألا وهو سادسهم » وهذه الواو زيادة في الموضعين فغفر الله لفاعله ، هذا وقد تعرض ابن تيمية في الفرقان ١٠٧ - ١٠٩ لتفسير هذه الآية ، ونقل عن جماعة منهم أحمد بن حنبل : « هو معهم بعلمه » .

(٧) « ومن أتاني يمشي أتيتته هرولة » قطعة من حديث يرويه البيهقي في الأسماء والصفات بروايات عدة ، ويقول (أخرجه البخاري في الصحيح) ويؤوله بسرعة المغفرة وقبول الطاعة ، وانظر الاقتصاد ٣٤ ، وبحر الكلام ٢٢ حيث ينبغي أن عن الله الحركة والانتقال ، هذا وقد ذكر الأمدى في الأبيكار أدوراً أخرى تعدها المشبهة والسلفية صفات وليست في نظره كذلك مثل (الصورة ، والكف . والاصبعان . والضحك . والكرم) وهو يؤولها بما يليق بذاته في نظره ويحيل على ماسيد كره في إبطال التشبيه (الأبيكار ١١٨/١ ، ١١٩ ، ١٢٠) .

وأما السؤال الثالث :

فقد اضطربت آراء المتكلمين فيه :

فذهبت المعتزلة إلى أن الصفة هي نفس الوصف ، والوصف هو خبر الخبر عمن أخبر عنه بأمر ما ، كقوله : إنه عالم أو قادر أو أبيض أو أسود ونحوه ، وأنه لا مدلول للصفة والوصف إلا هذا^(١) ، ولربما احتجوا في ذلك بأنه لو خلق الله - تعالى - العلم أو القدرة أو غيرهما من الصفات لبعض المخلوقات لم يصح تسميته باعتبار ذلك واصفا ، ولو أخبر عنه بأنه عالم أو قادر أو غير ذلك صح القول بتسميته واصفا ، والصفة يجب أن تكون ما يكون بها الواصف واصفا ، وليس على [هذا]^(٢) النحو غير القول والإخبار ، ولعل منهم من يستند في ذلك إلى النقل عن أهل الوضع أنهم قالوا : الوصف والصفة بمعنى واحد ، كما يقال الوجه والجهة والوعد والعدة ، وإذا كان كذلك فالوصف هو القول ، والصفة هي القول لكونها في معناه^(٣) ، ثم بنوا على ذلك انتفاء الصفات عن الباري - تعالى - في الأزل ، لضرورة استحالة القول بوجود الواصف في القدم^(٤) .

وأما معتقد أهل^(٥) الحق : فالصفة هي ما وقع الوصف مشتقا منها ، وهو دال عليها وذلك مثل العلم والقدرة ونحوه ، فالمعنى بالصفة ليس إلا هذا المعنى ، والمعنى بالوصف ليس

(١) قارن بالمقصد الاسنى ١٢ ، والأبكار (١٢٠/١ ، ب) .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) انظر مناقشة الغزالي لهذا الاستدلال في المقصد الاسنى ٥ - ٧ وتنبيهه إلى المنهج السديد في بحث أى مسألة بتحديد المصطلحات أولا وانظر الأبكار حيث يعرض لهذه المسألة تحت عنوان (الاسم والتسمية والمسمى ١/٢٩٢ - ١٢٩٤) .

(٤) قارن بما ينقله صاحب إيشار الحق عن الشيخ مختار المعتزلى في كتابه المجتبى عن تطور موقف المعتزلة من مسألة الصفات (إيشار الحق ١٠٦) وبالأبكار (١٢٠/١ ب) وبالمعنى ٥/٢٤١ ، ٢٤٢ والآمدى هنا يتابع في هذا بعض شيوخ الأشاعرة المتحاملين على المعتزلة كالأشعرى في الإبانة ص ٢٨ - ٣٤ ، انظر د. النشار « نشأة الفكر ١/٤٦٨ » ، ومقدمة مناهج الأدلة للدكتور قاسم ص ٣٨ - ٤٠ ، وقد أورد الآمدى في الأبكار (١/٢٩٢ ب ، ٢٩٣) على لسان معترض من المعتزلة القول بأن اسماء تعالى كانت له في الأزل بالقوة والامكان ويجب أن يحمل اتفاق العقلاء على وجود اسمائه في الأزل على ذلك ، ثم يرد الآمدى هذا القول بأنه ادعاء لا دليل عليه ، وانظر قول الخوارج (اسماء الله مخلوقة) في تاريخ فلسفة الإسلام د. هويدى ١/٤٧ .

(٥) قارنه بما في الأبكار ١/٢٩٢ آمن أن هذا هو قول الأكثر من اصحابنا والجم الغفير ، ثم يورد أدلتهم على ذلك .

الا ما هو دال على هذا المعنى بطريق الاشتقاق ، ولا يخفى ما بينهما من التباير / في الحقيقة . ٦١/ب
 والتنافر في الماهية ، فالخلاف إن وقع فليس إلا في تسمية هذا المعنى صفة ، وحاصل النزاع
 في ذلك مما لا مطمع فيه باليقين ، وانما هو مستند إلى الظن والتخمين^(١) . ويكفى في ذلك
 ما نقل عن العرب ، واشتهر استعماله في السنة أهل الأدب : أن الصفة منقسمة إلى خلقية
 لازمة وغير خلقية ، ثم فسروا الخلقية بالسواد والبياض ونحوه ، ولولا أن ذلك جائز .
 وإلا^(٢) لما شاع ولا ذاع ، وعدم اشتقاق اسم منه لمن أبدعه وخلقه لا يدل على امتناع تسميته صفة ؛
 لجواز أن يكون اشتقاق ذلك الاسم من الوصف دون الصفة ، ثم ولو وجب اشتقاق اسم الواصف من
 الصفة لكونه خالقها لوجب اشتقاق اسم الزاني والمؤذى والمفسد للبارى - تعالى - من الزنا والفساد
 والأذى لكونه خالقها ، وهو محال .

وما نقل عن العرب من قولهم : إن الوصف والصفة بمنزلة الوعد والعدة ، وهما بمنزلة
 واحدة ، يحتمل أن يكون المراد بذلك التسوية بينهما ، في المصدرية ، فإنه يصح أن يقال :
 وصفته وصفا ووصفته^(٣) صفة . كما يقال : وعدته وعدا ، ووعدته عدة ؛ أو أنهم أرادوا
 بقولهم أن الوصف هو الصفة للواصف المخبر ، فإن قيامه به - لا محالة - صفة له ، والواجب
 جعل ما صح نقله عنهم من هذا القبيل على [مثل]^(٤) هذه المعاني أو عينها جمعا بين
 النقلين وعملا بكلا الدليلين^(٥) .

وإذا عرف أن الصفة غير الوصف ، فهل هي نفس الموصوف أم غيره أم لا هي هو
 ولا هي غيره ؟ فالذي ذهب إليه الشيخ أبو الحسن وعامة الأصحاب أن من الصفات ما يصح
 أن يقال هي عينه وذلك كالوجود^(٦) ، ومنها ما يقال إنها غيره ، وهي كل صفة أمكن مفارقتها

(١) انظر « المقصد الاسنى » ص ١٠ ، ١٧ « حيث يصف هذا البحث بأنه (طويل الذيل قليل النيل) وانظر الأبيكار
 (١٢٠/١ ب ، ١٢١) حيث ختمه بقوله : « وبالجملة فالبحث في هذه المسألة لفظي لا معنوي » وشرح الطحاوية ص ٦٥ .
 (٢) كلمة « إلا » لا داعي لها ، وقد نهبت على ذلك من قبل ، وانظر الأبيكار (١٢٠/١ ب) .
 (٣) في الأصل (ووصفت) صحته اعتماداً على الأبيكار (١٢٠/١ ب) .
 (٤) زدت هذه الكلمة لتستقيم العبارة .
 (٥) انظر المقصد الاسنى للغزالي ٤ - ١٧ ، ومنهاج العارفين له ١٩٣ .
 (٦) انظر تفصيل الآراء في هذه المسألة في الأبيكار (٥١/١ ب ، ١٥٢ ، ١٥٣) .

للموصوف بجهة ما ، كما في صفات الفعال^(١) ، من كونه خالقاً ورازقاً ونحوه ، ومنها ما لا يقال إنها عينه ولا غيره ؛ وهي كل صفة امتنع القول بمفارقتها بوجه ما كالعلم والقدرة وغيرهما / من الصفات النفسية لذات واجب الوجود ، بناء على [أن^(٢)] معنى المتغايرين كل موجودين صحت مفارقة أحدهما للآخر بجهة ما كالزمان والمكان ونحوه ، وهذا الكلام بعينه جار في تغاير الصفات النفسية بعضها مع بعض أيضاً ، وهذا مما لا أرى حاصله^(٣) يرجع إلى أمر يقيني ولا إلى معنى قطعي ، وإنما هو راجع إلى أمر اصطلاحى ، والواجب أن يجرد النظر إلى التحقيق ، ويكشف عن غور منزلة الطريق ، فنقول :

الواجب أن كل ذات قامت بها صفات واجبة زائدة عليها فالذات غير الصفات ، وكذا كل واحد من الصفات غير الأخرى ، إن اختلفا بالذوات ، بمعنى أن حقيقة كل واحد والمفهوم منه ، عند انفراده ، غير مفهوم الآخر ، لا محالة . نعم إن لم يصح إطلاق اسم الغيرين ولا القول به [صفة]^(٤) عن ذات الله - تعالى - وصفاته ، مع [الاعتراف]^(٥) بكونها مختلفة الحقائق والذوات ، لعدم ورود السمع به ، فهو جواب ، لكنه مما لا يقدر في المطلوب .

(١) كذا بالأصل والمراد « الأفعال » وانظر تعليقاتى على مسألة تقسيم الصفات (حالية ومعنوية) عند ل ١٠ من هذا الكتاب (نفسية وفعلية) عند ل ١٤٢ ، وانظر الأبحاث (١٢١/١) وشرح الطحاوية ٦٣-٦٧ ، والمضنون الصغير ، ٣٣١ ، ٣١٢ ، واللمع للأشعرى ٢٨ - ٣١ والتعرف للكلاباذى ٣٦ ، ٣٧ هذا وقد ذكر الأمدى في الأبحاث (١٢٩٢/١ ، ب) حيث عرض « لمسألة الاسم والتسمية والمسمى » خلاف الأستاذ أبي بكر بن فورك لرأى الشيخ الأشهرى وقوله مع المعتزلة بأن الاسم هو المسمى بعينه ، كما ذكر أيضاً رأى الأستاذ أبي نصر ابن أبي أيوب من الأصحاب الذى وافق فيه الإطلاق اللغوى ثم مناقشته لكل منهما وتحقيقه القول السائد في المذهب ، ورأى أبي نصر المشار إليه قريب بما يذكره النسفى الماترىدى في بحر الكلام ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) زيادة لينت بالأصل .

(٣) انظر مقالات الإسلاميين ٢٣٠/١ وانظر مناقشة المؤلف لمسألة تغاير الصفات أو وحدتها في ل ١٥٠ - ١٥٣ والتعليقات عليها وانظر أيضاً تاريخ فلسفة الإسلام للدكتور يحيى هويدى ٦٢/١ - ٦٤ ، ١٠٥ - ١٠٦ فهو يدرس بدقة اعتماداً على النصوص موقف الخوارج والإسماعيلية من مشكلة علاقة الصفات بالذات .

(٤) كلمة صعبت قراءتها أثبتتها ترجيحاً . (٥) فى الأصل (مع الاختلاف بكونها) .

وعند ذلك فلا بد من التنبيه للدقيقة^(١) : وهو أنه وإن كانت الصفات غير ما قامت به من الذات ، فالقول بأنها غير مدلول الاسم المشتق منها ، أو ما وضع لها وللذات ، من غير اشتقاق ، وذلك مثل صفة العلم بالنسبة إلى مسمى العالم أو مسمى الآلة ، [غير صحيح]^(٢) . وكذلك لا يصح أن يقال : بأنها^(٣) عينه أيضا فإنها إدراك جزء ، ومعنى ما قيل إنها [ليست]^(٤) عينه أو غيره - ولا محالة - أن جزء معنى الشيء ليس هو غيره وإلا لفهم دونه ، ولا هو عينه لافتقاره إلى غيره . فعلى هذا ، وإن صح القول بأن علم الله - تعالى - غير ما قارنه من الذات ، لا يصح أن يقال إن علم الله تعالى غير مدلول اسم الله ولا عينه ، إذ ليس هو غير مجموع الذات مع الصفات ، وأيضا فإنه لو قطع النظر عن الذات أو بعض الصفات لما كان الباقي هو مدلول اسم الآله ولعل هذا ما أراده الحذاق من الأصحاب في أن الصفات النفسية لا هي هو ولا هي غيره^(٥)

وهذا آخر ما أردنا ذكره من هذا القانون ، والله المستعان .

(١) تجد العناية بهذه الدقيقة في كثير من كتب ابن تيمية ، وهو يرد بها على خصوم أهل السنة الرامين لهم بالقول بتعدد القدماء لإثباتهم الصفات القديمة ، انظر مثلا : منهاج السنة - ط بولاق ٢٣٥/١ - ٢٣٦ والموافقة ت الشيخ حامد الفقي ٢٢٥/٢ - ٢٢٨ ، وانظر شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفى - وهو يكاد ينقل عن ابن تيمية ٦٤ ، ٦٥ ، وانظر نشأة الفكر للدكتور النشار ٢٨٧/١ ، ٢٨٨ .

(٢) كلمتان زدتكما وليستا بالأصل ، إذ الجملة قبلها بدون خبر والسياق يؤيد ذلك .

(٣) في الأصل (بأن) . (٤) زيادة ليست في الأصل .

(٥) انظر منهاج الأدلة لابن رشد ، مع مقدمة الدكتور محمود قاسم - ٣٨ - ٤٨ ، ١٦٥ - ١٦٧ ، ونشأة الفكر الفلسفى للدكتور على النشار ٢٦٣/١ ، ٢٧٩ ، ١٥٦/٢ ، ٢٨٧ ، والاقتصاد ٨١ ، ٨٢ وبحر الكلام ١٥ ، ١٦ هذا ويعقد الآمدى فى الأبهكار (١/٢٩٤ ، ب) فصلا يثبت فيه أن مأخذ الأسماء الإلهية من الشرع المنقول ، لا من قضايا العقول ، ثم يعقد فصلا آخر ليبيان معانى الأسماء الحسنى حتى ل ٢٩٨

القانون الثالث

في وحدانية الباري - تعالى -

رأى الفلاسفة الالهيين *

ب/ ٦٢ / وبيان استحالة القول باجتماع الإلهين^(١) ، لكل واحد من صفات الإلهية ما لصاحبه .

١ . وقد سلك الفلاسفة طريقا في التوحيد ، حاصله يرجع إلى امتناع وقوع الشركة في أنواع واجب الوجود ، واستحالة وجود واجبين ، وقد أشرنا إليها في مبدأ قانون الصفات ، وإلى ما يرد عليها من الاعتراضات ، فلا حاجة إلى ذكرها ثانيا^(٢)

وأما المتكلمون فقد سلك عامتهم في الإثبات مسلكين ضعيفين :

المسلك الأول : أنهم^(٣) قالوا : لو قدرنا وجود الإلهين ، وقدرنا أن أحدهما أراد تحريك جرم ما والآخر أراد تسكينه ، فإما أن تنفذ إرادة كل واحد منهما ، أو لا تنفذ ولا لواحد منهما ، أو لأحدهما دون الآخر : فإن نفذت إرادتهما أفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في شيء واحد في حالة واحدة ، وذلك محال . وإن لم تنفذ إرادتهما أفضى إلى عجز كل واحد منهما وإلى أن يكون الجرم الواحد يخلو من الحركة والسكون معا وهو محال أيضا .

* زيادة ليست في الأصل .

(١) كذا بالأصل ، وانظر في معنى التوحيد والوحدة عند المتكلمين : الأبيكار ١٦٦/١ ب - ١٦٧ ب والمغنى ٢٤١/٤ - ٢٤٧ ب بحر الكلام ١٧ ، ١٨ ونهاية الأقدام ٩٠ - ٩١ والاقتصاد ٤٥ والمبين ١١٤ ، ب ، ١٥ ومقدمة مناهج الأدلة ٣٨ - ٤٨ وموافقة صحيح المنقول لابن تيمية ١٣٤/١ - ١٣٨ .

(٢) بشأن مفهوم التوحيد عند الفلاسفة الإسلاميين : انظر كتاب الكندي إلى المعتصم بالله ٩٠ - ٩٢ وعيون المسائل للفارابي ص ٥ والإشارات والتنبيهات ٤٥٦/٣ - ٤٨٣ ، وانظر أثر هذا المفهوم عند الغزالي في (المقصد الأسنى ٦٧ ، ٦٨ والمضنون الصغير ٣١٠) وعند بعض المتكلمين - كما يشير د. أبو ريدة في « الكندي وفلسفته ٨٤ ، ٨٥ » - كالنسفي الماتريدي « بحر الكلام ١٧ ، ١٨ » وابن حزم (الفصل ٤٥/١ ، ٤٦) والكمي المعتزلي (المغنى ٣١٨/٤) والشهرستاني (نهاية الأقدام ٩٠ ، ٩٣) وعند الآمدي نفسه كما سيأتي في ل ١٦٣ ، ب = ص ١٥٣ - ١٥٥ فيما يلي .

(٣) هذا هو دليل التمانع المشهور : قارن بعرضه في اللع ٢٠ ، ٢١ وأصول الدين ٧٥ ، ٨٥ والتمهيد ٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٢ والإرشاد ٣٥ والمواقف ٤٢/٨ ، ٤٣ والمحصل ١٤٠ وشرح النسفية ٢١٦ - ٢٢٩ والمغنى للقاضي عبد الجبار المعتزلي ٢٤١/٤ - ٢٤٥ ، ٢٧٥ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ .

وان نفذت ارادة أحدهما دون الآخر أفضى إلى تعجيز أحدهما ، ولو عجز أحدهما لكان عاجزا^(١) بعجز قديم ، والعجز لا يكون الا عن معجوز عنه ، وذلك يفضى إلى قدم المعجوز عنه وهو ممتنع .

لكن منشأ الخبط ومحز الغلط ، في هذا المسلك^(٢) ، إنما هو في القول بتصور اجتماع إرادتيهما للحركة والسكون وليس ذلك مما يسلمه الخصوم ، ولا يلزم من كون الحركة والسكون ممكنين ، وتعلق الإرادة بكل واحد منهما حالة الانفراد ، أن تتعلق بهما حالة الاجتماع . ووزانه ما لو قدرنا ارادة الحركة والسكون من أحدهما معا فإنه غير متصور ، ولو جاز تعلقها بكل واحد منهما منفردا ، وليس هذا إحالة لما كان جائزا في نفسه ، فان ما كان جائزا هو إرادته منفردا . والمُحال إرادته في حال كونه مجامعا . وبهذا يندفع قول القائل : إن ما جاز تعلق الارادة به حالة الانفراد جاز تعلقها به حالة الاجتماع ؛ إذ الاجتماع لا يصير الجائز محالا . وهذا الكلام بعينه في الإرادة هو أيضا لازم في صفة القدرة ، وأما القول بأن عجز أحدهما يستدعي عجزا قديما [و]^(٣) معجوزا عنه فيلزم مثله / في القدرة ، فان القادر قادر بقدرة قديمة ، فان استدعى العجز قدم المعجوز عنه ، وجب أن تستدعي القدرة [قدم]^(٤) المقدور .

فإن قيل : القدرة ليس معناها غير التهيؤ والاستعداد للإيجاد والإحداث ، وذلك لا يستدعي قدم المقدور ، قيل : والعجز لا معنى له إلا عدم القدرة على الإحداث وذلك أيضا لا يوجب قدم شيء ما ، لا بل أولى ، فإن وجود القدرة إذا لم يستدع مقدورا فعده بعدم الاستدعاء أولى .

(١) قارن بحديث عبد الجبار عن العجز في المغنى ٢٥٣/٤ وما بعدها .

(٢) قارن نقده لهذا الدليل هنا وفي الأبكار ١٦٩/١ ، ب بنقد ابن رشد له من الناحيتين الشرعية والفلسفية في مناهج الأدلة ١٥٧ - ١٥٩ وابن تيمية من وجهة نظر سلفية في الموافقة ١٣٤/١ - ١٣٧ وابن أبي العز أيضاً في شرح الطحاوية ٢٠ - ٢٨ وابن عربي من نظرة صوفية في الفتوحات ٢٨٩/٢ ، ٢٩٠ بل ومن وجهة نظر كلامية أيضاً عند السعد التفتازاني في شرح النسفية ٢٢٢ ، ٢٢٤ والطوسي في شرحه على المحصل ص ١٤٠ ثم انظر محاولات الدفاع عن هذا الدليل عند متكلم أشعري كالشهرستاني في نهاية الأقدام ٩١ - ٩٨ وعند متكلم معتزلي كالقاضي عبد الجبار في المغنى ٢٢٥/٤ - ٢٧٥ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٣) في الأصل « عجز قديم معجوز عنه » . (٤) زيادة ليست في الأصل .

المسلک الثانی : هو أنهم قالوا : الطريق الموصل إلى معرفة الباری - تعالى - ليس إلا وجود الحادثات ؛ لضرورة افتقارها إلى مرجح ينتهی الأمر عنده ، وهي لا تدل على أكثر من واحد^(١) . وهو أيضا مما لا يقوى ؛ فإن حاصله يرجع إلى نفي الدلیل الدال على وجود الاثنين ، ولا بد فيه من الاستناد إلى البحث والتفتيش ، وذلك غير یقینی على ما لا یحیی . ثم ولو قدر انتفاء کل دلیل فذلك مما لا یکنی من رام نفي المدلول ؛ لجواز وجوده فی نفسه وانتفاء دلیله .

فالصواب فی هذا الباب :

أن یقال : لو قدرنا وجود الإلهین لم یخل : اما أن یشتکا من کل وجه ، أو یختلفا من کل وجه^(٢) ، أو یشتکا من وجه دون وجه : فان كان الأول فلا تعدد ولا كثرة . وان كان الثاني فلا محالة أنهما لم یشتکا فی وجوب الوجود ولا فیما یجب لله من الكمالات ویستحیل علیه من الصفات ، وإذ ذاك فأحدهما لا یكون إلها . وإن كان الثالث فتخصیص ما به الاشتراك مما به الافتراق ، فی كل واحد منهما ، اما أن یستند الیه أو إلى خارج عنه : فان استند الیه فإما أن یكون ذلك له بالذات أو بالارادة ، لا جائز أن یكون له لذاته ؛ والا لوجب الاشتراك فيه ، لضرورة أن المقتضى له فیهما واحد . وإن كان ذلك له بالارادة استدعى [كونه متحققا^(٣)] وموجودا دون ما خصصه وهو محال . وان كان ذلك مستندا إلى خارج لزم أن [یستندا فی وجوبهما^(٣)] كل واحد على صاحبه ، وهو ممتنع ، ومع كونه ممتنعا فیلزم أن یكون [كل منهما ممكنا^(٣)] وجوده ، وهو محال .

(١) قارن بعرض الشهرستاني لهذا المسلك فی نهاية الاقدام ص ٩٣ ودفاعه عنه فی ٩٦ - ٩٨ وبعرض القاضي عبد الجبار المعتزلي لهذا المسلك ونقده له (فی المغنی ٤/٣٢٤ - ٣٢٧) ونقد المؤلف له فی الأبكار ١/١٦٨ ب ونقده للفكرة التي یقوم علیها وهي « بطلان المدلول لبطلان دلیله » فی الأبكار أيضا ١/٣٧ ب - ٣٨ ب .

(٢) هذا المسلك المختار هنا قریب من دلیل الکعبی الذي ینتمی فی الأصل إلى الکندی كما أشرت آنفا - قارن بالمغنی ٤/٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٣١٦ - ٣٢٠ حيث یعرض دلیل الکعبی وینقده ، وبالأبکار حيث ینسب هذا المسلك المختار هنا إلى الفلاسفة ویضعفه ، وینزع إلى الاعتماد على الدلیل النقلی فی هذه المسألة متابعا فی هذا « بعض الأصحاب » (ولعله یقصد الرازی - انظر فخر الدین الرازی وآراؤه ص ٢٣٥) « وحذاق المعتزلة » وهو یقصد الجبائی ومن تابعه کعب الجبار وأبي الحسین البصری - انظر المغنی ٤/٣٢٨ ، ٣٢٩ والمعتمد لأبي الحسین البصری ٢/٨٨٦ - ٨٨٨ وانظر أيضا فی هذا شرح العقائد النسفية ص ٢٣٤ ، وموافقة صحیح المنقول ١/١٠١ ، ١٩٠ .

(٣) هذه المواضع الثلاثة محوۃ تماما فی الأصل أكملتها معتمداً على السیاق ، وعلى الأبکار (١/١٦٧ ، ١٦٨ ب) .

وأَيْضاً فإننا لو قدرنا وجود إلهين ، وقدرنا وجود حادث ، فإما أن يستند في وجوده / إليهما أو إلى أحدهما : لا جائز أن يستند إليهما ، فإنه إما أن يضاف حدوثه بكليته إلى كل واحد منهما بجهة الاستقلال ، أو يكون مضافاً إليهما على وجه لو قدر عدم أحدهما لم يكن موجوداً ، فإن كان القسم الأول فهو ظاهر الإحالة ، ثم يلزم إسقاط تأثير أحدهما وليس ما يفرض إسقاط تأثيره بأولى من الآخر ، وذلك يفضي إلى إسقاط تأثيرهما معا لاستحالة الجمع [بين^(١)] التأثير واستقلال أحدهما . وان كان القسم الثاني فهو محال أيضاً ؛ فإن إيجاد كل واحد منهما ليس إلا بالإرادة والقصد لا بالطبع والذات ؛ لضرورة كون الموجود المفروض حادثاً كما سنبينه^(٢) ، وإذ ذاك فيمتنع قصد كل واحد منهما إلى الإيجاد لتعذر استقلاله به . ويتعذر قصده أيضاً إلى بعض الإيجاد لتعذر وقوعه به ، وعلى هذا يمتنع وقوع الإيجاد لتعذر وقوع قصدهما ، وقد فرض وقوع الإيجاد^(٣) .

ولا جائز أن يقال : ما المانع من أن يقصد كل واحد منهما مشاركة الآخر ؟ لأن القصد إما للمشاركة في نفس القدرة ، أو في نفس الفعل : فان كان الأول فمستحيل ؛ إذ القدرة الإلهية غير مخصصة له^(٤) وإلا أفضى إلى التسلسل ، فلا يتصور قصد الشركة فيها . وان كان الثاني فلا محالة أن قصد الشركة غير قصد نفس المشترك فيه ، وقصد المشترك فيه يعنى أن يكون مضافاً في الإيجاد والإحداث إلى أحدهما على وجه الاستقلال ، من غير أن يكون للآخر تأثير ألبتة ، وليس القول بإضافته إلى أحدهما على الخصوص بأولى من الآخر ، لكونهما مثليين ، وذلك يفضي إلى القول بانتفاء الحوادث وهو محال^(٥) .

(١) في الأصل (في) . (٢) في ل ١٩٦ ، وما بعدها .

(٣) في هذا الدليل ملامح من استدلال ابن رشد بالآية الكريمة (. . إذا ذهب كل إله بما خلق) القائم على وحدة الفعل الإلهي ، ويعتبر قريباً مما مال إليه الآمدي في الأفكار من إثبات الاستدلال القرآني على الوحدةانية ، قارن هذا بما يرويه عبد الجبار عن شيوخته من المعتزلة في المغني ٢٦٧/٤ - ٢٦٩ ، وبما عند الرازي في تفسيره (انظر فخر الدين الرازي للزركان ٢٣٦) والشهرستاني في نهاية الاقدام ٩٦ - ٩٩ .

(٤) في الأصل « مخصوصة له » .

(٥) قارن هذا الاعتراض بما في المغني ٢٥٨/٤ ، ٢٦٠ . والكلام هنا غامض .

فإن قيل : قد صاهدنا في العالم خيرا وشرا ، وكل واحد منهما يدل على مريد له ، ولا محالة أن مريد الشر لا يكون مريدا للخير ، وكذا بالعكس ، واختلاف المرادات يدل على اختلاف المريد^(١) .

قلنا : الاستدلال على وجود الإله إنما هو مستند إلى الجائزات ، وافتقارها إلى المرجح من حيث هي جائزة، ولا اختلاف بينها فيه ، والفاعل لها إنما يريد لها من حيث وجودها ، والوجود من حيث هو وجود خير محض لا شر فيه ، وهو ما / يقع مراداً للبارى - تعالى . ١ / ٦٤
وأما الشر من حيث هو شر فليس هو مُستنداً إلا إلى اختلاف الأغراض ، أو إلى قول الشارع : افعل أو لا تفعل ، كما سنبينه^(٢) ، وذلك مما لا يوجب كونه شرا في نفسه ، فاذا ليس الشر بما هو [شر]^(٣) ذاتا يطلب حدوثها ولا عدمها حتى يقال إن ما اقتضاه يجب أن يكون غير ما اقتضى نفس الخير . ثم لو قدرنا أن ذلك مما يصح قصده وأنه ذات وأنه حقيقة ، لكن لا يخفى التحكم بدعوى انتسابه في الإيجاد إلى غير ما نسب لإيجاد الخير له ، بل لا مانع من أن يكون إيجادهما بإيجاد موجد واحد ، إلا على فاسد أصل القائل بالصلاح والأصلح وتحسين الفعل لذاته وتقبيحه ، وسيأتى وجه إبطاله إن شاء الله .

وهذا آخر ما أردنا ذكره ههنا ، والله الموفق للصواب . .

* * *

(١) انظر هذا السؤال الهام والإجابة عنه فيما يلي :

أ - ما سبق في هذا الكتاب عند الكلام على الإرادة « ل ٣٠ ، ب » ، ص ٥٧ - ٦٠ .

ب - عند الغزالي في الاقتصاد ص ٤٨ .

ح - عند الشهرستاني في « نهاية الاقدام » ٢٥١ - ٢٥٣ .

د - عند الباقلاني في « التمهيد » ٦٨ - ٧٥ .

هـ - عند البغدادى في « أصول الدين » ص ٨٣ - ٨٦ .

و - عند ابن رشد في « مناهج الأدلة » ١٠٢ ، ١٠٣ ، ٢٣٤ ، ٢٤٠ .

ز - عند الفارابي في « عيون المسائل » ص ٨ .

ح - عند ابن سينا « النجاة » ٢٨٤ - ٢٩١ .

ط - عند ابن تيمية في « الفرقان » ١٠٩ - ١٢٠ .

ي - عند عبد الجبار المعتزلى في (المغنى) ١٦٣/٨ - ٢٦٤ .

(٢) في القانون الخامس ص ٢١٢ وما بعدها . (٣) زيادة ليست في الأصل .

المَتَانُونَ الرَّابِع

فِي إِبْطَالِ التَّشْبِيهِ وَمَا يَجُوزُ عَلَيْهِ - تَعَالَى - وَمَا لَا يَجُوزُ
وَيَكْتُمِلُ عَلَى قَاعَتَيْنِ

(أ) فِي بَيَانِ مَا يَجُوزُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى

(ب) فِي بَيَانِ مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ

القاعدة الاولى

في بيان ما يجوز على الله - تعالى - :

وقد أطبقت الأشاعرة ، وغيرهم من أهل الحق ، على جواز رؤية الباري عقلا ، ووقوعها شرعا . وأجمعت الفلاسفة^(١) ، وجماهير المعتزلة^(٢) ، على انتفاء ذلك مطلقا .

ومن أهل الضلال من فصل وقال : إنه يرى نفسه^(٣) ، وإنما يمتنع ذلك على غيره^(٤) .

والواجب البدائية بتقديم النظر في طرف الجواز العقلي أولا ، ثم في وقوعه شرعا ثانيا^(٥) ، وقد سلك المتكلمون في ذلك ، من أهل الحق ، مسالك لا تقوى :

المسالك الاولى :

هو ما اشتهر من قولهم : الرؤية تتعلق بالموجودات المختلفة كالجواهر والأعراض ، ولا محالة أن متعلق الرؤية فيها ليس إلا ما هو ذات ووجود ، وذلك لا يختلف وإن تعددت الموجودات ، وأما ما سوى ذلك ، مما يقع به الاتفاق والافتراق ، فأحوال لا تتعلق بها الرؤية ، لكونها ليست بذوات ولا وجودات ، وإذا كان متعلق الرؤية ليس إلا نفس الوجود ، وجب / ٦٤/ب أن تتعلق الرؤية بالبارى لكونه ، لا محالة ، موجودا^(٦) .

(١) هذا هو المشهور عنهم وانظر الإشارات ٣/٤٣٥ ، ٤٤٠ ولكن يقرر ابن سينا جواز الرؤية « بالبصر الآخر » في ختام رسالته (في القوى الإنسانية وإدراكاتها) - ضمن مجموعة تسع رسائل - ص ٦٩ ، ٧٠ .

(٢) انظر في موقف المعتزلة ونفهم الرؤية المغنى ٤/٣٣ - ٢٤٠ ، شرح الأصول الخمسة ٢٣٢ - ٢٧٧ .

(٣) في الأصل : (بنفسه) .

(٤) وانظر هذا الرأي والرد عليه في المغنى ٤/٩٠ - ٩٢ وينسبه الجويني في الإرشاد ١٧٦ والبغدادي في أطول الدين

٩٧ ، ٩٨ إلى البغدادين من المعتزلة وانظر أيضاً الاقتصاد ٣٩ ، والأحكام ١/١٢٥ .

(٥) فيها يتعلق بالوقوع الفعلي انظر الأيكار ١/١٢٥ ، ١٣١ .

(٦) القول بأن مصحح الرؤية هو الوجود ينسبه عبد الجبار في المغنى ٤/٨٥ إلى بعض من لا يعلم له من المتأخرين ، ولعله يقصد الأشعري ، انظر اللمع ٦٧ ، ٦٨ والإبانة ١٨ ، ١٩ وقال ابن كلاب والقلانسي بأن مصححها القيام بالذات (أصول الدين ٩٧ ، والأحكام ١/١٢٣) وينقد صاحب المغنى هذا الرأي أيضاً في ٤/١٨٠ - ١٨٣ ويصوغ البغدادي فكرة الأشعري =

ومن نظر بعين التحقيق علم أن المتعلق به منحرف عن سواء الطريق^(١) :

وذلك أنه وإن سلم جواز تعلق الرؤية بالجواهر والأعراض ، مع امكان النزاع فيه ، فهو لا محالة إما أن يكون من المعترف بالأحوال ، أو قائلًا بنفيها : فإذا كان من القائل بها فالوجود الذي هو متعلق الرؤية حينئذ لا بد وأن يكون هو نفس الموجود لا زائدا عليه ، وإلا كان حالا وخرج عن أن يكون متعلق الرؤية ، وإذا كان هو نفس الموجود وليس بزائد على الذات فلا بد من بيان الاشتراك بين الذوات الموجودة شاهدا وغائبا، والا فلا يلزم من جواز تعلق الرؤية بأحد المختلفين جواز تعلقها بالآخر ، ولا يخفى أن ذلك مما لا سبيل إليه ، والا كان البارى ممكنا لمشاركته الممكنات بذواتها في حقائقها ، وهو متعذر^(٢) .

ثم ولو قيل : ليس متعلق الإدراك هو نفس الوجود ، بل ما وقع به الافتراق والاختلاف بين الذوات ، كما ذهب إليه بعض الخصوم من المعتزلة^(٣) ، لم يجد في دفع ذلك مستندا غير الاستناد إلى محض الدعوى . وليس من الصحيح ما قيل في دفعه من أن الإدراك أخص من العلم ، والعلم عند الخصم مما لا يصح تعلقه بالأحوال على حياها^(٤) ، فيمتنع دعوى تعلق ما هو الأخص بها ، فإنه لا يلزم من انتفاء تعلق العلم بشيء على حياها ، وإن كان أعم ، انتفاء تعلق الأخص به ، اللهم الا أن يكون الأعم جزءا من معنى الأخص ، ويكون تعلق الأخص به من جهة ما اشتمل عليه من حقيقة ما تخصص به من المعنى العام ؛ إذ هو نفس حقيقة ما منع من تعلقه ، وهو تناقض . أما إن كان الأعم كالعرض العام للأخص ، أو هو داخل في معناه ، لكن تعلق المتعلق ليس إلا من جهة خصوصه ، لا من جهة ما يتضمنه من المعنى

= في كتابه أصول الدين (٩٨ ، ٩٩) ثم نجدها عند الجويني في صيغة أخرى (الارشاد ١٧٧) وينقد ابن رشد كلا الصيغتين في (المناهج ١٨٧ ، ١٨٩) وينقد الرازي في « المعالم » ص ٥٩ - ٦٧ طريقة البغدادى ثم يلجأ إلى السمع متابعا للماتريدي ، وكذا في المحصل ١٣٨ ، والأربعين ١٩٨ ، ورغم هذا نجد بعض الماتريدية يلجأ إلى طريقة أبي الحسن (انظر شرح النسفية ٣٢٥ - ٣٣١) ويورد الفزالي طريقة الأشعري في الاقتصاد ٣٨ ، ٣٩ ، ولكنه ينتقدها في القسطاس ٧٥ ، ٧٦ والمعارج ١٣٥ - ١٤٠ .

(١) قارن بالأبكار (١٢٣/١ ب) .

(٢) هذا النقد يتجه إلى الجويني الذي قال بالأحوال ، وقال أيضاً بمخالفة ذات البارى لسائر الذوات (انظر ما سبق في ٥٨ ! ب) وانظر الأبكار ١٣١/١ ب ونهاية الاقدام ١٠٧ - ١٠٩ ، ٢١٤ .

(٣) قارن بالمعنى (٨٤ ، ٨٣/٤) والإرشاد للجويني حيث ينسب هذا إلى البهشية منهم ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٤) راجع ما سبق عن أبي هاشم وأحواله في ل ١١ ب وما بعدها .

العام ، فلا مانع من أن يكون تعلقه بالشئ على حياله ، وان كان تعلق المعنى العام به لا على
حياله .

ثم ولو قدرنا امتناع تعلق الأخص بالشئ على حياله ، لضرورة امتناع تعلق الأعم به
على حياله ، فحاصله / إنما هو راجع إلى مناقضة الخصم في مذهبه ، وهو غير كاف فيما يرجع ١/٦٥
إلى الاستقلال بتحصيل المطلوب ، لضرورة تخطئة الخصم فيما وقع مستندا له ، وهو من
خصائص مذهبه . ولهذا لو اعترف بخطئه فيما ذهب إليه لم يك ما^(١) قيل مثمرا للمطلوب
ولا لازما عليه ، كيف وأن ذلك وإن كان مناقضا لبعض الخصوم كالجبائي ومن تابعه ،
لضرورة منعه من تعلق العلم بما وقع به الاتفاق والافتراق على حياله ، فهو غير لازم في حق
غيره ، اللهم إلا أن يكون قائلًا بمقالته ، وذلك مما لا سبيل إلى دعوى عمومته .

وان كان^(٢) من القائلين بنفي الأحوال ، فما وقع به الاختلاف بين الذوات حينئذ
لا مانع من أن يكون من جملة المصحح للرؤية ، لكونه ذاتا ، وإذ ذاك فلا يلزم منه^(٣) جواز
تعلق الرؤية بواجب الوجود إلا أن يبين أن ما كان مصححا للرؤية في باقي الذوات متحقق
في حق واجب الوجود ، وهو متعذر .

ولما تخيل بعض الأصحاب زين^(٤) هذه الطريقة عن الصواب انتهج منهجاً آخر فقال :
إن الجواهر والأعراض متعلق الرؤية ، ولا محالة أن بينهما اتفاقا وافتراقا فمتعلق
الرؤية ومصححها إما ما به وقع الاتفاق أو الافتراق ، أو هما معا : لا جائز أن يكون المصحح

(١) في الأصل (من) .

(٢) الضمير لصاحب هذا المسلك ، ارجع للتفصيل الوارد في أول ل ٦٤ ب ، ص ١٥٩ ، ١٦٠ ، ثم قارن نقده هنا بما
في مناهج الأدلة ١٨٩ ، ١٩٠ ونهاية الأقدام ٣٥٨ - ٣٦٣ .

(٣) في الأصل (من) .

(٤) هو الشهرستاني انظر نهاية الأقدام ٣٥٧ ، ٣٥٨ (على أن الرازي أيضا قد سبق بنقد هذا المنهج في الأربعين
١٩٨ - ١٩١ ، المحصل ١٣٧ - ١٣٨ على نحو يختلف عن نقد الآمدى له هنا وفي الأبيكار ١٢٥/١ - ١٣١ ، ب)
غير أنه يشير هناك إلى أنه (معتمد القاضي الباقلاني وأكثر أئمتنا) فاعل الفكرة للقاضي والصياغة للشهرستاني إذ تؤكد ذلك مقارنة
الغاية بنهاية الأقدام .

ما به الاتفاق والافتراق معا أو الافتراق فقط؛ إذ المصحح يكون في الجملة مختلفا، والحكم الواحد في المعقولات يستحيل أن تكون له علل مختلفة أو أن يكون المعلول أعم منه . فبقى أن يكون المصحح ما به الاتفاق فقط ، وما تخيل الاشتراك فيه بين الجواهر والأعراض ليس إلا الوجود والحدوث لا غير ، والحدوث لا يصلح أن يكون هو المصحح لتعلق الإدراك بالشئ ؛ فإنه قد يدرك لا في حالة حدوثه ، كيف وأن بعض الجواهر وبعض الأعراض حادثة عند الخصم [و] ^(١) لا يتعلق بها الإدراك ؟ فيمتنع أن يكون هو المصحح ^(٢) ، ثم إن معنى الحدث ليس إلا كون الشئ موجودا بعد العدم أي لم يكن فكان ، أو أنه ما لا يتم وجوده بنفسه ، وكل هذه / سلوب وأعدام لا سبيل إلى القول بتعلق الإدراك بها ، فبقى أن يكون المصحح للإدراك إنما هو الوجود فقط ، وواجب الوجود موجود ، فوجب القول بجواز تعلق الإدراك به .

٦٥/ب

وهذا الإسهاب ^(٣) أيضا مما لا يشفى غليلا ، إذ القول بأن الرؤية لا بد لها من مصحح ، إما أن يراد به الفاعل أو القابل أو الغاية منه ، فلا معنى لحصره فيما ^(٤) اختلفت فيه القوابل واتفقت ، بل جاز أن يكون الفاعل أمراً خارجاً ، وسواء كان تأثيره وفعله بالطبع أو الإرادة ، وعند ذلك فلا بد من أن يتبين تحقق مثله في جانب تعلق الرؤية بواجب الوجود حتى يصح ، كيف وانه لا يصح ذلك بمجرد تحقق الفاعل مع تعذر القابل ، ولهذا قالت الخصوم من الإلهيين : إن العقل لنفوس العالم [علة] ^(٥) فاعلية ، والمعلول متوقف على اعتدال المسادة وهيئتها لقبوله ^(٦) ، فلا بد مع الاشتراك في الفاعل من تحقق وجود القابل لا محالة ، ثم ولو قدر انحصار الفاعل فيما وقع به الاختلاف والاتفاق في القوابل ، فلا يمتنع أن يكون

(١) « الواو » ليست بالأصل .

(٢) فيما يرى ومالا يرى من الأعراض عند المعتزلة أرجع للمعنى ٨٣/٤ ، ٨٤ .

(٣) أسهب الشهرستاني في عرضه لطريقته وفضلها على طرق الأصحاب (نهاية ٣٥٧) وإن كان هو شخصيا لا يطمئن إليها كل الأطمئنان ، انظر نهاية الأقدام ٣٦٩ .

(٤) كتب الناسخ هنا أولا كلمة (فيها) ثم ضرب عليها وكتب (فيما) .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) انظر ما سيقى عن فكرة العقل الفعال في ١١٢ وانظر نقده لها في الأبحاث ١٨٩/٢ - ١٩٢ .

ما وقع به الافتراق له مدخل في التأثير ، والقول بأن الحكم الواحد العقلي لا يكون له^(١) علتان ، ولا يكون أعم من علته ، فيلزم عليه تعلق العلم بمتعلقاته ، فإنها مختلفة من الواجب والجائز والمستحيل ، ولا محالة أنا لا نجد معنى واحداً وقضية متحدة يقع بها الاشتراك بين هذه الأقسام الثلاثة . فان كان لابد وأن يكون الفاعل ما وقع به الاتفاق والافتراق بين القوابل ، فيلزم أن يكون الفاعل ههنا مختلفاً ، والمعلول متحداً ، لضرورة عدم الاشتراك في معنى واحد كما بيناه^(٢) .

ثم إن المعلول إنما يكون أعم من العلة - عند القول بتعددتها - أن لو كان المعلول في نفسه واحداً لا تكثر فيه ، أما إذا كان متعدداً بتعدد محالّه ومتعلقاته فلا ، إذ لا مانع من أن يكون كل واحد من العلتين المختلفتين يؤثر في أحد^(٣) المعلولين دون الآخر ، ولا يترتب معلول كل واحد على العلة الأخرى ، كيف وأن هذا القائل / ممن يجوز صدور المختلفات عن الواحد^(٤) ، فما بال الواحد مما يمتنع صدوره عن المختلفات ؟ وما الذي يمكن أن يتخيل فارقاً بين الصورتين وقادحاً بين الحالتين ؟

ثم إن هذا القائل إن كان ممن يعترف بأن الوجود هو نفس الموجود^(٥) ، وأنه ليس بزائد على ذات الموجود ، فلا محالة أن الذوات مختلفة ، ولا محيص من الاعتراف بكون المخصّص مختلفاً ، وعند ذلك فلا يلزم من جواز تعلق الرؤية بأحد المختلفين جواز تعلقها بالآخر . وان كان ممن يقول بكونه زائداً على ذات الموجود ، فإما أن يكون قضية مطلقة مشتركة ، أو أن يكون له تخصيص بكل واحد من الذوات، فإن كان الأول فمحال أن يتعلق

(١) في الأصل (إلا) وهو خطأ ، راجع ما مر في الصفحة السابقة ، والأبكار ١٢٧/١ ب .

(٢) قارن بعبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة » ٢٧٥ حيث يجوز اختلاف المصحح وقد أشار الشهرستاني إلى تمسك المعتزلة بهذا في « نهاية » ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، وراجع ما سيأتي عن هذا في ل ١٧١ ، وانظر أيضاً الرازي في (الأربعين ١٩٣ - ١٩٥ والحصل ٩٦ ، ١٩٧) .

(٣) في الأصل (أحدى) .

(٤) ارجع لما سبق في ١١٧ ، ١٨ ب وقارن ما ينسبه للشهرستاني بما في نهاية الأقدام ١٧٦ - ١٧٩ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، وانظر الأربعين للرازي ١٩٣ .

(٥) هو رأى الشهرستاني فعلاً (نهاية الأقدام ٣٥٨) وهو الرأى السائد لدى الأشاعرة (الأبكار ١٣٠/١) أما الاعتراض الذي يورده الآمدي على الشهرستاني فينسب إليه الأخير إلى المعتزلة (نهاية ٣٥٩) وهو يوجد أيضاً عند الرازي في المحصل ١٣٧ والأربعين ٢٠٠ - ٢٠٤ .

به الإدراك . وإن كان الثانی فلا خلاف في تغييره ، وإذ ذاك فلا بد من الاختلاف بين هذه الحوادث في أمر زائد على نفس الوجود ، والا لما صح القول بالتغيير ، وعند ذلك فإما أن يكون^(١) الوجود متعلقاً بالرؤية أو مصححاً لها مع قطع النظر عن المخصص^(٢) ، فهو ممتنع . وإما أن [لا]^(٣) يكون مصححاً إلا بالنظر إلى المخصص ، فلا مانع من جعل المخصص من جملة المصحح ، ولا مهرب منه . هذا إن أريد به الفاعل .

وإن أريد به القابل فالقابل لما اتحدت حقيقته لا يجب أن يكون هو في نفسه متحداً ، كما في تعلق العلم بمتعلقاته ، ثم إنه لا خلاف في جواز تعدد المقبول واتحاد القابل ؛ إذ الشيء الواحد قد يكون قابلاً للكمية والكيفية والإضافة وغير ذلك من الأعراض مع اختلافها . وإذا لم يبعد اتحاد القابل وتعدد المقبول لم يبعد اتحاد المقبول وتعدد القابل أيضاً . ثم إنه إما أن يكون وجود الموجود [الذي]^(٤) هو المصحح هو نفس الوجود أو زائداً عليه ، وعلى كلا التقديرين فيلزم التعدد في المصحح كما سلف .

وإن أريد بالمصحح الغاية فهو ، إن سُمح فيه^(٥) ، فلا معنى لحصره فيما وقع به الاتفاق والافتراق في القابل أيضاً ، ثم يلزم عليه تعلق العلم بمتعلقاته / كما أسلفناه ولا محيص عنه . وإن أريد به ما هو كالدائي فلا يخفى أن قول القائل : ما وقع به الاتفاق والافتراق بين متعلقات الإدراك يكون ذاتياً لنفس الإدراك ، تضليل وحيث عن واضح السبيل . كيف ويلزم عليه أيضاً تعلق العلم بمتعلقاته كما سلف .

ثم ولو سلم أن ما وقع به الافتراق لا يصلح أن يكون مصححاً ، فإن المصحح لابد وأن يكون أمراً مشتركاً ، فلا بد من بيان أنه لا مشترك إلا الوجود ، والا فمع جواز القول باشتراكهما في معنى آخر غير الوجود فيعجز أن يكون هو^(٦) المصحح أو داخلًا في المصحح^(٧)

(١) في الأصل (مصحح الوجود) وكلمة مصحح زائدة لا محل لها .

(٢) في الأصل (المصحح) .

(٣) في الأصل (فإما أن يكون) وبهذه الزيادة مع ابدال الفاء واوا تستقيم العبارة .

(٤) زيادة ليست بالأصل . (٥) في الأصل (في) .

(٦) في الأصل (هذا) .

(٧) قارن بما في الأربعين ١٩٥ - ١٩٧ إذ يعترض على دعوى الحصر بعدة أوجه .

وعند ذلك فلا يلزم جواز تعلق الرؤية بواجب الوجود ، لجواز أن يكون المصحح غير شامل له ، كما في الوجود ، وذلك لا دليل عليه غير البحث والسبر^(١) ، وهو مما لا يرقى إلى ذروة اليقين بل لعله مما يقصر عن إفادة الظن والتخمين .

كيف وأن ما سلم الخصم تعلق الرؤية به شاهدا ليس [إلا]^(٢) الأجرام أو ما قام بها ، دون الجواهر التي عنها تكون الأجرام ، بل أخص من ذلك فإنه لا يسلم تعلق الرؤية بكل جرم وكل عرض ، بل بعضها مما لا تعلق الرؤية عنده به ، كما في الهواء والطعوم والأرايح ونحوه^(٣) ، وإذا لم تتعلق الرؤية بغير الأجرام [والأكوان^(٤)] فلا محالة أن الأجرام عند أهل الحق هي كل ما ائتلف من جوهرين فصاعدا^(٥) ، ومع قطع النظر عن التأليف فالقول بتفهم معنى الجرم محال ، والتأليف لا محالة عرض وبينه وبين الأعراض مجانسة ما واشترك في معنى ما ، وعند ذلك فلا مانع من أن يكون المصحح للرؤية هو ذلك المعنى ، ومع القول به فلا سبيل إلى تعلق الرؤية بواجب الوجود لعدم مشاركته لغيره من المراتبات في ذلك المعنى .

ثم إنه لو قدر أنه لا مشترك إلا الوجود فلا بد من بيان أن وجود واجب الوجود مجانس للوجود الذي هو متعلق الرؤية شاهدا حتى يلزم تعلق الرؤية به ، وذلك مما يعز ويشق جدا^(٦) .

(١) يؤكد البغدادي في أصول الدين ٩٨ أن طريقهم لتحديد المصحح هو السبر وقد مر بنا (في ل ١١٦) رأى الآمدى فيه . وهو في الأبيكار يقول أنه حتى بالسبر لا ينحصر المصحح فيما ذكره ١٣٠/١ ب ويحافظ على موقفه المنهجي من السبر وينقد اعتياد الأشاعرة عليه .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) قارنه بالمعنى ٨٤/٤ - ٨٨ ، ١٧٩ - ١٨١ وشرح الأصول الخمسة ٢٧٤ - ٢٧٦ ، مقالات الإسلاميين ٤٦/٢ - ٤٨ ، وانظر في الاعتراض المترتب على ذلك نهاية الأقدام ٣٥٩ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ . والأبيكار ١٢٣/١ ، ١٢٨ ب ، ١٣١ .

(٤) في الأصل « والأجرام » صححته اعتيادا على ما تعطيه المراجع المذكورة في التعليق السابق .

(٥) هذا هو رأى الأشاعرة في معنى الجسم ، قارنه بما في المئين ١٣ ب والأبيكار ١٢٨/١ ، والمحصل ٦٣ وانظر تعريف ابن سينا في النجاة ٩٨-١٠٤ ورسالة الحدود ضمن تسع رسائل ٨٧ وانظر الآراء المختلفة في معناه في مقالات الإسلاميين « ٩/٢ - ٤ » ، وترجيح أساليب القرآن ٨٠ ، ٨١ .

(٦) ارجع لما سبق في ل ٦٤ ب = ص ١٥٩ ، ١٦٠ ، وانظر الأبيكار ١٢٨/١ ب .

ومما اعتمد عليه أيضا أن قيل : الرؤية / معنى لا يتأثر به المرئى ولا يتأثر منه لا بأفعال ولا بانفعال ، وما هذا حكمه في تعلقه فلا مانع من تعلقه ، وصار حكمه حكم العلم من غير فرق^(١) .

وأعلم أن هذه الطريقة - مع احتياجها إلى تقرير معنى التأثير ، وحصر الموانع بأسرها ونفيها^(٢) - مما لا حاصل لها ، وذلك أنه لا يخفى أن تعلق الشيء بغيره ليس مما يتم بانتفاء التأثير وزوال المانع ، بل لابد من بيان الصلاحية للتعلق بين المتعلقين ولو انتفى كل ما يقدر من الموانع ، وعند العود إلى بيان الصلاحية والقبولية يرجع الكلام إلى الوجود وتصحيحه للتعلق ، وقد انتهى القول فيه .

فإذا التحقيق في إيضاح الطريق يتوقف على بيان معنى الإدراك والكشف عن حقيقته ، فنقول : الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيّل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر . ولهذا نجد التفرقة بين كون الصورة معلومة للنفس مع قطع النظر عن تعلق الحاسة الظاهرة بها وبين كونها معلومة مع تعلق الحاسة بها ، فإذا هذا الكمال الزائد على ما حصل في النفس بكل واحدة من الحواس هو المسمى إدراكا كما مضى^(٣) ، وقد بينا أن هذه الإدراكات فيما مضى ليست بخروج شيء من الآلة الدراكة إلى الشيء المدرك ، ولا بانطباع صورة المدرك فيها ، وإنما هو معنى يخلقه الله تعالى في تلك الحاسة ، وقد بينا أن البنية المخصوصة ليست بشرط له كما مضى^(٤) ، بل لو خلق

(١) أصل هذا الاستدلال في « اللمع ٦١ - ٦٣ والإبانة ٢٠ » وإن كان الفهرستاني ينسبه إلى الاسفرائيني (نهاية الاقدام ٣٥٦ ، ٣٥٧) وعليه اعتماد الغزالي في الاقتصاد ٣٨ ، ٣٩ وقد نقده عهد الجبار المعتزلي في المغنى ٤/ ١٨٤ - ١٩٠ ، ١٩٢ - ١٩٤ وفي شرح الأصول الخمسة ٢٧٥ - ٢٧٧ .

(٢) انظر في موانع الرؤية والخلاف في تحديدها بين الأشاعرة والمعتزلة المغنى ٤/ ١١٨ - ١٣٢ والإرشاد ١٧٨ - ١٨٠ والابكار ١/ ١٣٢ ، ب .

(٣) قارن بشرح الأصول الخمسة ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، والمغنى ٤/ ٣٣ - ٣٨ ، وبالغزالي في الاقتصاد ٤٠ - ٤٢ ومعارج القدس ١٣٥ - ١٤٠ حيث تجده يستخدم بعض ألفاظها هنا ، وانظر تفسير الرازي للإدراك في المعالم ٥٩ ، ٦٠ والأربعين ١٩٠ ، والحصل ١٣٧ وقارنه بآين رشد في المناهج ١٨٦ - ١٩٠ والابكار ١/ ١٣٢ ، ب ، وما سبق من هذا الكتاب في ل ٥٥ ، ب .

(٤) راجع ما سبق في ل ١٥٥ ، ب ، وانظر في اشتراط المعتزلة البنية الخاصة والرد عليهم « ترجيح أساليب القرآن » لابن الوزير ١٧١ - ١٨٩ .

الله ذلك المعنى في القلب أو غيره من الأعضاء لقد كنا نسمى ذلك مدركاً^(١) ، وإذا
 جاز أن يخلق الله تعالى في الحاسة زيادة كشف وبيان بالنسبة إلى ما حصل في النفس ،
 فلا محالة ان العقل لا يحيل أن يخلق الله - تعالى - للحاسة زيادة كشف وإيضاح بالنسبة
 إلى ما حصل في النفس من العلم به ، و[أن]^(٢) تسمى تلك الزيادة من الكشف إدراكاً ،
 والجاحد لذلك خارج عن العدل والانصاف ، منتهج منهج الزيغ / والانحراف^(٣) .
 ب/٦٧

ومن عرف سر هذا الكلام عرف غور كلام أبي الحسن في قوله : إن الإدراك نوع
 مخصوص من العلوم ، لكنه لا يتعلق إلا بالموجودات^(٤) ، وإذا عرف ذلك فالعقل يجوز
 أن يخلق الله - تعالى - في الحاسة المبصرة ، بل وفي غيرها ، زيادة كشف بذاته وبصفاته ،
 على ما حصل منه بالعلم القائم في النفس ، من غير أن يوجب حدوثاً ولا نقصاً ، وذلك
 هو الذي سماه أهل الحق إدراكاً .

فالمنازعة إذاً - بعد تحقيق هذا المعنى وإيضاحه - إما أن تستند إلى فساد في المزاج ،
 أو إلى محض الجحد والعناد .

وعلى هذا نقول : يجوز أن يتعلق الإدراك بالإدراك والطعوم والأراييح والعلوم والقدر
 والإرادات وغير ذلك مما لا يتعلق به الإدراكات في مجارى العادات^(٥) . وبما حققناه يندفع
 ما يهول به الخصوم ، ويعتمدون عليه ويستندون في الإلزام اليه ، وهو قولهم : إن الرؤية تستدعي

(١) راجع ما سبق في ل ٥٦ ب - ١٥٨ ، ثم قارن بمعارج القدس ١٣٥ وبالأبكار ١٢٤/١ .

(٢) زيادة ليست في الأصل .

(٣) قارن بالرازي في « المعالم ٦٠ ، ٦٧ والأربعين ١٩٠ - ١٩١ وبالغزالي في الاقتصاد ٤٠ وبالأبكار ١٣٢/١ ب .

(٤) انظر كلام أبي الحسن في نهاية الاقدام ٣٥٦ ، والأبكار ١٢٩/١ - ١٤١ - حيث يشير إلى مخالفة المعتزلة
 لذلك التفسير للإدراك ، وإلى رأى ابن كلاب والقلاسي فيه - وانظر نقد كلام أبي الحسن في شرح الأصول الخمسة ، ٢٥٢ ،
 وانظر في المسألة بعامة حاشية الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٥) قارن بالإرشاد للجويني ١٧٨ - ١٨٠ ، ونهاية الاقدام ٣٥٧ ، ٣٥٨ والاقتصاد ٣٨ ، ٣٩ ، الأبكار
 ١٣٣/١ وانظر وجهه نظر المعتزلة في المعنى ١٠١/٤ وفيما سبق في ل ٦٦ ب ، ص ١٩٤ = ١٦٥ من هذا الكتاب .

المقابلة ، والمقابلة تستدعى الجهة ، والجهة توجب كونه جوهرًا أو عرضًا^(١) ، فإنهم لم يبنوا ذلك إلا على فاسد أصولهم في أن الإدراك بالبصر لا يكون إلا بانبعاث الأشعة من العين ، واتصالها بالمبصر ، أو انطباع المبصر في البصر بسبب المقابلة وتوسط المشف ، وذلك كله قد أبطلناه^(٢) ، وبيننا أنه ليس الإدراك الا نوعا من العلوم يخلقه الله - تعالى - في البصر ، وذلك لا يوجب في تعلقه بالمدرَك مقابلة ولا جهة أصلا . كيف وأن هذا لا يسوغ من المعترف من الخصوم بكون الباري - تعالى - يرى نفسه وغيره والا كان الباري - تعالى - في جهة ، ولكان الالتزام عليه منعكسا^(٣) .

ومن الاصحاب من أورد في دفع ذلك رؤية الإنسان نفسه في المرآة^(٤) وان لم يكن في مقابلة نفسه ، لكن فيه نظر ، وهو مما لا يكاد يقوى ، وللخصوم على ما ذكرناه خيالان :

الخيال الاول :

أنهم قالوا : ما ذكرتموه في إدراك البصر اما تعممونه بكل الإدراكات أو توجبون تخصيصه / بالبصر فقط ؟ فان قلتم بالتعميم فيلزمكم - على سياقه - أن يكون الباري مسموعا ومشموما ومذاقا وملموسا ، وذلك مما يتحاشى عن القول به أرباب العقول . وان قلتم بالتخصيص فلا بد من وجه الافتراق بينه وبين باقي الإدراكات والا فهو تحكيم غير^(٥) معقول.

١/ ٦٨

(١) عن شروط الرؤية الثمانية عند المعتزلة انظر المغنى ١٠٩/٤ - ١١٥ وشرح الأصول الخمسة ٢٤٨ - ٢٥٣ وانظر أيضاً الرازى في العالم ٦٤ ، ٦٥ والمحصل ١٣٩ ، والأربعين ٢١٢ - ٢١٧ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، والمآخذ (مختصر المطالب العالية) ١٣٠ ، ب .

(٢) في ل ١٥٧ ، ب ، وانظر أيضاً في إبطاله نهاية الاقدام ٣٥٨ ، والمحصل ٧٦ ، ٧٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ وانظر ما مر قريباً في ل ١٦٧ ، والابكار ١/١٣٢ ب .

(٣) تجد هذا الالتزام لمن قال برؤية الله - تعالى - نفسه من المعتزلة (وهم البغداديون منهم كما مر) في الإرشاد ١٨١ والاقتصاد ٣٩ والابكار ١٢٣ ، ١٣٤ ، ومحاولة دفعه عند عبد الجبار في المغنى ١٧٦/٤ - ١٧٩ ، وشرح الأصول ٢٥٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ .

(٤) تجد مثال المرأة هذا عند الغزالي في « الاقتصاد » ٣٩ ، ٤٠ وقد زيفه ابن رشد في « المناهج » ١٨٧ ، ويبدو أن المثال قديم ، ونقده أيضاً ، انظر المغنى ٦٦/٤ ، ٦٧/٤ وشرح الأصول ٢٥٩ ، كما أن الرازى - وهو معاصر لابن رشد - ينقده في المحصل ١٣٩ ، والأربعين ٢١٣ ، ويتابع الآمدى هؤلاء في نقده .

(٥) هذا الاعتراض في نهاية الاقدام ٣٦١ منسوباً إلى المعتزلة ، وهو في المغنى ١٣٤/٤ - ١٣٩ وذكره المؤلف في الابكار ١/١٣٣ .

الخيال الثانى :

أنهم قالوا : لو جاز أن يكون مرثيا على النحو الذى حققتموه لجاز أن يكون مرثيا فى دار الدنيا فى وقتنا هذا ؛ إذ الموانع من القرب المفرط والبعد المفرط والحجب منفية ، فحيث لم ينفع انتفاء الموانع لم يكن ذلك إلا لكونه غير مرثى فى نفسه^(١) .

قلنا : أما الخيال الأول : فقد قال بعض الأصحاب^(٢) : إنه إنما لم يجر تعلق باقى الإدراكات به من جهة أن شرط حصول الإدراك بها اتصال الأجسام ومحاذاة الأجرام ، ولا كذلك البصر ، وهو مما لا يكاد يفيد ؛ إذ الشغب فيه غير منقطع واللجاج غير منحسم ، ولعل الخصم قد يقابل بمثل ذلك فى البصر ، ودفعه عسير غير يسير .

فالحق فى ذلك أن يقال : إن كل^(٣) الإدراكات - من جهة كونها كمالات ، يحصل بها مزيد كشف للمدرك بالنسبة إلى ما تعلق به من العلم النفسانى ، وأنها مخلوقة لله ، تعالى ، فى محال الإدراك^(٤) ، من غير تأثير فى المدرك والمدرك ، والاتصال والانفصال - فغير مختلفة وإنما الاختلاف فيها من جهات أخر ، وذلك أن ما يخلقه الله من زيادة الكشف [إن كان]^(٥) من ذات الشيء ووجوده بالنسبة إلى ما يحصل من تعلق علم النفس به [شرحا سمي]^(٦) ذلك نظرا ، وان تعلق العلم بكونه كلاما ، كان ذلك من الكلام النفسانى أو اللسانى ، مما يحصل بخلق الله - تعالى - من زيادة الكشف بكونه^(٧) كلاما لا من جهة كونه موجودا ، سمي ذلك سماعا ، وهذا المعنى سمي موسى سامعا لكلام الله - تعالى^(٨) . وما يحصل بخلق الله

(١) ذكره الجوينى فى الإرشاد ١٧٨ ، ١٧٩ ، والمؤلف فى الابكار ١٣٣/١ ب ، الرازى فى المعالم ٦٤ ، ٦٥ ونجده عند عبد الجبار فى المغنى ٩٥/٤ - ١٠١ وشرح الأصول ٢٥٤ - ٢٦١ .

(٢) هو الشهرستانى انظر نهاية الاقدام ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، والابكار ١٣٤/١ ، ب ١٣٣ ، ب .

(٣) فى الأصل (كون) صححتها اعتيادا على الابكار ١٣٣/١ ، ب .

(٤) فى الأصل (وهو محال للإدراك) ولعل الصواب ما أثبتته ، وقارن بالابكار ١٣٢/١ ب والمغنى ٥٥/٤ .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) كلمتان غامضتان بالأصل أثبتتهما اجتهدا . (٧) فى الأصل (يكون) .

(٨) هذا يتفق مع ما قرره الشهرستانى فى نهاية ٣٦٥ - ٣٦٧ أما السعد فى شرح النسفية ٣٠١ ، ٣٠٢ فذكر

أن الأشعرى أجاز سماع كلام الله القديم .

٦٨ ب / - تعالى - من زيادة الكشف بطعم شيء على ما حصل من العلم به ، لا من جهة كونه موجودا أو كلاما ، سمي ذلك الإدراك ذوقا وعلى هذا النحو فيما يدرك من الكيفيات المحسوسة / الأربعة أو الملموسات^(١) .

ولا محالة أن هذه الإدراكات مختلفة النوعية متميزة بالخواص ، فإن ما حصل من الكشف والزيادة من كون الموجود موجودا أمر يغير^(٢) بذاته ما حصل من مزيد الكشف من كونه كلاما أو طعاما أو رائحة أو غيره ، فامتناع كون الباري مسموعا إنما كان من جهة أنه ليس هو في نفسه كلاما ، ولا حقيقته نطقا ، فالعلم لم يتعلق به بكونه كلاما فادراكه إذ ذاك بالسمع يكون ممتنعا . بلى لو قيل إن كلامه يكون مسموعا لقد كان ذلك جائزا . وعلى هذا النحو امتناع كونه مسموعا وذلوقا وملموسا . ولا كذلك البصر فإن البصر هو ما يخلقه الله من زيادة الكشف من كونه ذاتا ووجودا ، وذلك مما لا يستحيل تعلق العلم به حتى لا يسمى ما حصل من مزيد الكشف عليه بصرا ، ومن عرف ما نعني بالإدراك هان عليه الفرق ، وسهل لديه فهم معنى الرؤية ، واندفع عنه الاشكال ، وزال عن ذهنه الخيال^(٣) .

وعلى هذا حصول مثل هذه الإدراكات لله - تعالى - واتصافه بها غير ممتنع في نفسه عقلا ، وإن لم يجز القول بإطلاقها عليه شرعا ، لعدم ورودها بها ، فإن حصول الإدراكات المختلفة لمُدرك واحد جائز ، أما تعلق الإدراكات المختلفة بمُدرك واحد من جهة واحدة ، فممتنع كما بينا . وأما انتفاء وقوع الإدراك في وقتنا هذا فإنما يلزم منه انتفاء جواز تعلق الإدراك به أن لو لم يقدر ثم مانع وصاد ، وليس مستندهم في حصر ما ذكروه من الموانع غير البحث والسبر ، وأعلى درجاته أن يفيد ظنا بعدم المسانع لا علما . كيف وأنه من المحتمل أن يكون المسانع من الإدراك تكدر النفس بالشواغل البدنية ، وانغماسها في الرذائل الشهوانية ، وتعلقها بعالم الضلال ، وانهماكها^(٤) في البدن وما يتعلق به من الأحوال ؟ فعند صفوها في الدار

(١) في الأصل (الكيفيات الملموسة الأربعة أو المحسوسات) .

(٢) في الأصل (غير) .

(٣) قارن هذا بما في الأبيكار ١٣١/١ ب ، ١٣٣/١ ب .

(٤) في الأصل (فأنها كما) .

الأخرى وزوال كدورتها بانقطاع علائقها ، وانفصال عوائقها ، يتحقق لها ما كانت مستعدة لقبوله ، ومتهيئة لإدراكه^(١) .

ولا يهولنك ما يجمع به الخصم ويشنع ، وهو قوله : لو جاز أن يكون مدرّكا لا متنع أن لا يتعلق به الإدراك مع / سلامة آلة الإدراك ، والا جاز أن يكون الإنسان بين يديه ١/ ٦٩ فيل واقف أو جبل شامخ وهو لا يراه^(٢) .

فذلك من السفسطة والتجاهل ؛ لأنه لما وقع الاشتراك في اسم الجواز بين الجواز العقلي والعادي ، ورأى أن من حكم بذلك كان بالنظر إلى العادة مستقيا ظن ذلك واقعا في القطعي أيضا ، وليس كذلك على ما سبق تحقيقه^(٣) . ثم وكيف ننكر ذلك مع ما قد ورد من الأخبار ، وتواتر من الآثار ، المستندة إلى الشريعة الطاهرة ، والرسالة الظاهرة ، مما أوجب لنا العلم بأن محمدا - صلى الله عليه - كان يرى جبريل ويسمع كلامه ، عند نزوله عليه ، ومن هو حاضر في مجلسه لا يدرك شيئا من ذلك ، مع سلامة آلة الإدراك^(٤) .

ومما يلزم المعترف بالنبوات^(٥) المصدق بالرسالات ، في جواز تعلق الإدراك بالبارى

(١) قارن برد الجويني لهذا الخيال الثاني ، في الإرشاد ١٧٨ - ١٨١ . وارجع لما سبق عن السبر في ل ٦٦ ب = ١٦٥ ، ١٦٦ ثم قارن بالأبكار ١٣٣/١ ب .

(٢) انظر لهذا الإلزام من جانب المعتزلة للأشاعرة « المغني » ٤٨/٤ - ٥٥ ، وشرح الأصول الخمسة ٢٥٥ ، ٢٥٧ ، وفي محاولة دفعه من الأشاعرة « الإرشاد » ١٧٩ - ١٨١ ، والمحصل ، ١٣٩ ، ومعالم أصول الدين ٦٥ ، وانظر نقد فكرة العادة الأشعرية في « المغني » ٢٤/٤ ، ١٢٥ .

(٣) عند الكلام على الإدراكات ل ١٥٤ ، ب في هذا الكتاب ، حيث يورد هذا الإلزام ثم يجيب عنه في ل ٥٦ أ .

(٤) تجد هذا الإلزام عند الجويني في الإرشاد ١٨٠ ، وهو يركز عليه في الأبكار ١٣٣/١ ب ، ١٣٤ ، ومحاولة لدفعه عند القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ٢٥٨ - ٢٥٩ ، والمغني ١٢١/٤ - ١٢٦ وعنده في ذلك أن الله يقوى شعاع النبي أو المعين فيرى ما لا يراه غيره . ولكن أليس في ذلك ميل إلى فكرة خلق الإدراك عند الأشاعرة ، وهي الفكرة التي ينفيها بشدة في المغني ١٢٤/٤ ، ١٢٥ ؟

(٥) فماتعلق بالأدلة النقلية على الرؤية جوازا أو وقوعا بصفة عامة انظر « المغني » ١٣٧/٤ حيث يدعى عبد الجبار ألا سمع جاء مصرحا بأن الله تعالى يرى بالأبصار ، كما ينكر دعوى إجماع الصحابة عليها في « شرح الأصول » ٢٦٧ - ٢٦٨ ، قارنه بما يذكره ابن كثير في تفسيره - عند تفسير سورة القيامة - من ادعاء « اجماع أئمة النقل على ذلك » .

- تعالى - قول الكليم : (أَرِنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ^(١)) ولو كان مستحيلاً لكان الكليم الأمين على الرسالة ، المصطفى للنبوّة ، جاهلاً بالله ، ومما يكون لو كان عليه لجاز أن يعتقد جسمًا أو عرضاً أو غير ذلك ، وذلك مما تابّاه العقول ومراتب^(٢) الإمامة ، حيث اعتقد بالله ما لا يليق به ، وذلك كفر . ولا يلزم عليه عدم معرفته لوقوع الرؤية في الدنيا ، فان الظن بذلك أو الجهل به لا يعد كفراً^(٣) .

وقوله : (تُبَتُّ إِلَيْكَ^(٤)) مما لا ينهض شبهة في جواز خطئه وجهله بذلك إذ التوبة قد تطلق بمعنى الرجوع ، ومنه قوله (تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا)^(٥) أى رجع عليهم بالفضل والإنعام ، وعند ذلك فيحتمل أنه أراد بالتوبة أن لا يرجع إلى مثل تلك المسألة ، لما رأى من الأحوال ، لا لكونه غير جائز في نفسه . ويحتمل أنه لما رأى تلك الأحوال تذكر له ذنباً فأقنع عنه بالتوبة ، لا لأن ما سأل عنه ليس جائزاً في نفسه . ولا يمكن حمل السؤال على طالب مثل ذلك الجواب لأجل دفع توقعهم في قولهم : (أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً^(٦)) ، ولا على العلم بالله والمعرفة به^(٧) ، فانه كيف يظن بالنبي سؤال المحال لأجل قومه ؟ بل لو علم أن ذلك مما لا يجوز لبادر إلى دفعهم في الحال ، كما قال لهم : (إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ^(٨)) عند

(١) الآية ١٤٣ من سورة الأعراف ، وانظر في رأى المعتزلة في تفسيرها والاستدلال بها على استحالة الرؤية المغنى ١٦١/٤ - ١٧٢ وشرح الأصول الخمسة ٢٣٣ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ . وفي رأى الأشاعرة الإرشاد ١٨٣ ، ١٨٤ والاقتصاد ٤٣ ، ٤٤ .

(٢) كذا بالأصل ، وقارنه بالاقتصاد ٤٣ والأبكار ١٣٤/١ .

(٣) انظر في هذا الإلزام من المعتزلة ودفع الأشاعرة له الاقتصاد ٤٣ ، ٤٤ والأبكار يتفق معه في ١٣٥/١ ب .

(٤) نفس الآية السابقة ، وفي معنى التوبة هنا ودلائلها على جواز الرؤية أو عدم جوازها انظر المغنى ١٦٤/٤ ، ١٦٥ وانظر في موقف سيدنا موسى وهل اخطأ أم لا « نهاية الاقدام ٣٦٧ » ، والإرشاد ١٨٣٣ والأبكار ١٣٤/١ .

(٥) جزء من الآية ١١٨ من سورة التوبة .

(٦) جزء من الآية ١٥٣ من سورة النساء ، وقد ذكر عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ٣٦٢ هذا التفسير لسؤال سيدنا موسى الذى يرفضه الأمدى ، وفي المغنى ١٦١/٤ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٥ ، وقد سبق الأمدى في رد هذا التفسير الجوينى في الإرشاد ١٨٤ والرازي في الأربعين ١٩٩ ، ٢٠٠ والشهرستانى في النهاية ٣٦٨ ، ٣٦٩ والبغدادى في أصول الدين ٩٩ وقد عارضه الأمدى في الأبكار أيضاً ١٣٥/١ ، ب بعد أن نسبته إلى الجاحظ .

(٧) وهذا التفسير نسبته عبد الجبار إلى أبي الهذيل وعارضه في المغنى ١٦٢/٤ - ١٦٦ وكذا في شرح الأصول الخمسة ٢٦٢ ، وقد عارضه الأمدى في الأبكار أيضاً ١٣٤/١ ، ١٣٥ وذكر أنه قول أبي الهذيل وتابعه عليه الجبائى وأكثر المعتزلة البصريين .

(٨) جزء من الآية ١٣٨ من سورة الاعراف .

قولهم : (اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا) . / كيف وقد وقع ردعهم وزجرهم عن مثل ذلك السؤال بأخذ الصاعقة لهم والعذاب الأليم عقبيه ؟ كما قال - تعالى - : (فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ وَهُمْ يَنْظُرُونَ^(١)) ، وليس في أخذ الصاعقة لهم ما يدل على امتناع ما طلبوه ، بل لأنهم طلبوا ذلك في معرض التشكيك في نبوة موسى وقصدوا إعجازه عن ذلك ، فأنكر الله ذلك منهم ، كما أنكر قولهم^(٢) : (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا) وقولهم : (أَنْزِلْ عَلَيْنَا كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ) [لا]^(٣) لأن ذلك مستحيل ، بل بالنظر إلى ما قصد بالسؤال هنا . ثم الآية بظاهرها تدل على أن السؤال لم يكن إلا لموسى ، عليه السلام ، بقوله : « أَرِنِي » وقوله - تعالى : (لَنْ تَرَانِي) ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترائي) . ولو كان المقصود من ذلك دفع قومه عن سؤال الرؤية لم ينتهض دفع موسى عن الرؤية شبهة في دفع قومه^(٤) .

وأما حمل الطلب على المعرفة بالله فأبعد من الأول أيضا ، من جهة أن لفظ النظر إذا أُطلق فالمفهوم منه ظاهرا ليس إلا النظر بالعين^(٥) . ثم إن موسى - عليه السلام - لم يكن جاهلا بربه ولا غير عارف به ، وإلا لما صح كونه نبيا ، فحمل الرؤية على التعريف لما قد عرفه يكون من عبث الكلام وسمجه ، ولا يجوز أن ينسب مثل ذلك إلى جاهل غبي فضلا عن نبي صفي^(٦) .

لكن قد يتخيل من ([لن]^(٧) ترائي) ما يدرأ القول بالجواز ، وهو بعيد ؛ فإننا سنبين أن ذلك لم يكن منعه إلا في الدنيا ، وإن قيل إن ذلك للتأبيد فليس منه ما يدل على نفى

(١) الآية ٤٤ من سورة الذاريات غير أن سياقها يدل على أنها في قوم ثمود لا في بني إسرائيل (انظر تفسير النسفي ١٨٧/٤) ولعل الآدمي يقصد الاستشهاد بآية النساء ١٥٣ وهما متشابهتان فاختلطتا عليه ، وانظر تفسير ابن كثير ٩٣/١ .

(٢) أى قول أمثالهم من الكفار - فهذه الآية (٩٠ من سورة الإسراء) في كفار مكة انظر ابن كثير - التفسير ٦٢/٣ - ٦٤ .

(٣) زيادة ليست في الأصل .

(٤) أى ماداموا يكذبون الآيات التي تظهر على يديه ، وانظر الأربعين للرازي ١٩٩ .

(٥) راجع ما مر في الصفحة السابقة ، وتجدها الرد نفسه في المغني ١٦٢/٤٣ - ١٦٦ ، وفي تفسير النسفي ٥٨/٢ .

(٦) قارنه بالأبيكار ١٣٤/١ وقد أضاف هناك وجه آخر وهو تعليق الرؤية على استقرار الجبل وهو جائز وانظر رد القاضى عبد الجبار هذين الوجهين في المغني ٢١٧/٤ - ٢٢٠ ومناقشة الآدمي للأفكار التي أوردها القاضى في الأبيكار ١٣٤/١ ب - ١٣٦ .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

الجواز ، بل لو قيل إنه يدل على الجواز لقد كان ذلك سائغا واقعا ، من جهة أنه لم يقل « لستُ بمرئى » بل أحال ذلك على عجز الرائي وضعفه عن الإدراك بقوله : لن ترأى . ولو كان غير مرئى لكان الجواب : لست بمرئى ، كما لو قال : أرأى أنظر إلى صورتك ومكانك ، فإنه لا يحسن أن يقال : لن ترى صورتى ولا مكانى بل لست بذى صورة ولا مكان (١) .

وعلى الجملة فلسنا نعتمد فى هذه المسألة على غير المسلك العقلى الذى أوضحناه (٢) ، إذ ما سواه لا يخرج عن الظواهر السمعية والاستبصارات (٣) العقلية ، / وهى مما يتقاصر عن إفادة القطع واليقين فلا يذكر إلا على سبيل التقريب ، واستدراج قانع بها إلى الاعتقاد الحقيقى ، إذ رب شخص يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة واتفاق الأمة أتم من انقياده إلى المسالك العقلية ، والطرق اليقينية ، لخشونة معركها ، وقصوره عن مدركها . ١/٧٠

وإذا عرف جواز الرؤية عقلا فيدل على وقوعها شرعا (٤) قوله - تعالى - : (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (٥)) [و (٦) وجه الاحتجاج منه أن النظر فى لغة العرب قد يطلق بمعنى

(١) عن المناقشات حول «لن» هنا ، وإفادتها للتأييد أو للتأكيد ، وما يترتب على ذلك من جواز الرؤية أو استحالتها ، انظر أصول الدين ٩٩ - ١٠٠ وبجر الكلام ٢٧ ، والمعالم ٦٤ والأربعين ٢١١ ، ٢١٥ والاقتصاد ٤٤ ، والمغنى ١٦٩/٤ - ١٧٢ وشرح الأصول الخمسة ٢٦٤ ، ثم الإبكار ١٣٤/١ ب ، وانظر أيضاً شرح الطحاوية ١٣٠ وشرح ابن عقيل على الفية ابن مالك .

(٢) قارن هذا بموقف الرازى الذى أكدته فى عديد من كتبه كعالم أصول الدين ٥٩ - ٦٧ - والأربعين ١٩٨ والمحصل ١٣٨ - من أن العمدة فى جواز الرؤية ووقوعها هو السمع ، وقارنه بموقف الشهرستانى الذى لا يطمئن إلى المسلك العقلى كل الاطمئنان فى نهاية الأقدام ٣٥٧ ، ٣٦٩ .

(٣) الاستبصارات كلمة يستخدمها الآمدى بمعنى الشواهد والأدلة غير الحاسمة التى تقوى الدليل الأصلى اليقيني الذى لا بد منه فى المسائل العقلية ، انظر « المآخذ » ملخص المطالب العالية ل ١٥ اوما مر فى الهامش رقم ٢ بصفحة ٧٣ .

(٤) افرد الآمدى فى الأبكار فصلا طويلا (١٣٦/١ ب - ١٤٢) لإثبات وقوعها بعد إثبات جوازها عقلا .

(٥) الآية ٢٢ من سورة القيامة ، وانظر فى المناقشات حولها الممع ٦٣ - ٦٥ والإبانة ١٣ - ١٧ والإرشاد ١٨١ - ١٨٢ ، ١٣٩ ، والمغنى ١٩٧/٤ - ٢١٧ وتفسير النسفى ٣١٥ وشرح الأصول ٢٦١ - ٢٦٨ ثم الإبكار ١٣٦/١ - ١١٤١ .

(٦) زيادة ليست فى الأصل .

الانتظار ، ومنه قوله - تعالى - : (انْظُرُونَا)^(١) أن انتظرونا وقوله : (مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً)^(٢) أى ينتظرون ، ومنه قول الشاعر :

فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غدا لناظره قريب^(٣)

أى لمنتظره ، وهو إذا استعمل بهذا المعنى [جاء من غير صلة . وقد يطلق ويراد به التفكير والاعتبار وإذا]^(٤) استعمل بإزائه وصل بنى ومنه يقال : « نظرت فى المعنى الفلانى أو فى الكتاب . وقد يطلق ويراد به العطف والرحمة ، وإذا استعمل بإزائه وصل باللام ، ومنه تقول العرب : نظر فلان لفلان . وقد يطلق بمعنى الإبصار بالبصر ، وإذا استعمل بإزائه وصل بإلى ، ومنه قول الشاعر :

إنى إليك لما وعدت لناظرٌ نظر الدليل إلى العزيز القاهر^(٥)

ومقال العرب : نظرت إلى فلان ، أى أبصرته ببصرى .

والنظر المذكور فى الآية موصول بإلى فوجب حمله لغة على النظر بالعين ، فإن قيل قد يوصل النظر بإلى ولا يراد به الإبصار بالعين^(٦) ، ومنه قول الشاعر :

ويوم بنى قار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف نواظرا^(٧)

(١) جزء من الآية ١٣ من سورة الحديد .

(٢) جزء من الآية ٤٩ من سورة يس غير أنها فى الأصل « وما ينظرون » وهذه الواو زائدة لا وجود لها فى نص الآية ، والآية ١٥ من سورة ص تقول « وما ينظر هؤلاء إلا صيحة واحدة ما لها من فواق » .

(٣) هذا البيت أورده القاضى عبد الجبار كما هنا فى شرح الأصول الخمسة ٢٤٥ ، وهو لقراد بن أجدع - انظر مجمع الأمثال للميدانى - المطبعة البهية سنة ١٣٤٢ هـ - ٦٣/١ ، ٦٤ .

(٤) زيادة ليست بالأصل ولا بد منها ، اعتمدت فيها على الأبيكار ١٣٧/١ ، والمغنى ١٩٧/٤ ، ١٩٨ .

(٥) تجد هذا البيت فى الأبيكار ١٣٨/١ كما هنا ، وشطره الأخير فقط فى المغنى ١٩٩/٤ كما أورد الشطر الأول مع عجز آخر غير المذكور هنا على النحو التالى (إنى إليك كما وعدت لناظر .. نظر الفقير إلى الغنى الموسر) وذلك فى ص ٢٠٧ وهكذا أورده أيضاً فى شرح الأصول الخمسة ٢٤٩ ، وهكذا نجده أيضاً فى تفسير القرطبي ١٠٩/١٩ - ط القومية بمصر - ولكنه فى هذه المصادر جميعاً لم ينسب إلى قائل معين .

(٦) قال هذا فعلاً صاحب المغنى ١٩٨/٤ - ٢٠٢ كما ذكره الرازى فى الأربعين ومال إليه وأيده بخمسة وعشرين وجهاً ٢٠٢ - ٢٠٨ ، وانظر هذا القول والرد عليه فى الأبيكار ١٣٧/١ - ١٤٠ ب .

(٧) فى الأصل (نواظر) ، وهكذا ورد فى أصول الدين ص ١٠٠ والأبيكار ١٣٨/١ ولم أتمكن من معرفة قائله برغم مراجعة ما تيسر لى من الكتب المتعلقة بأيام العرب ، وسؤال المختصين بذلك .

والموت لا يتصور أن يكون مرثياً بالعين ، ثم إنه يحتمل أن يكون المراد بقوله :
(وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) أى إلى ثواب ربها ناظرة ، ويكون ذلك تجوزاً بحذف
المضاف وإقامة المضاف / إليه مقامه^(١) . كيف وهى معارضة بقوله - تعالى - : (لَا تُدْرِكُهُ
الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ)^(٢) ، وقوله لموسى : (كُنْ تَرَانِي) وهى للتأييد ، وليس العمل
بأحد الظاهرين بأولى من الآخر ، بل الترجيح لنا ، فانه أورد ذلك فى معرض التمدح
والاستعلاء^(٣) فلو جاز أن يكون مُدْرِكاً لزال عنه التمدح ، وهو محال .

قلنا : قد بينا أنه مهما اتصلت « إلى » بالنظر فانه لا يراد به غير النظر بالعين ،
وهو المراد من قول الشاعر : (إلى الموت من وقع السيوف نواظرا) لكن يحتمل أنه أراد
بالموت الكر والفر ، والطعن والضرب ، معبرا باسم المسبب عن السبب . ويحتمل أنه أراد
به أهل الحرب الذين يجرى الموت والقتل على أيديهم ، ولهذا قال الشاعر :

أنا الموت الذى خبرت عنه فليس طارب منى نجاء^(٤)

وأما نسبة النظر إلى الثواب ، فمع مخالفته الظاهر فيمتنع حمله عليه ، فإن ذلك إنما
ورد فى معرض الامتنان والانعام ، والنظر إلى الثواب ليس بشواب ولا إنعام ، فيكون فيه
إبطال فائدة الانعام ، وهو ممتنع^(٥)

(١) ذكر هذا الاحتمال ودلل عليه بالعقل والنقل عبد الجبار فى المغنى ٢٠٢/٤ ، ٢١٠ ٢١٨ وفى شرح الأصول الخمسة
٢٤٧ ، ٢٤٨ والفكرة أسبق منه ، فقد ذكرها الأشعرى ورد عليها فى اللع ٦٥ ، ٦٦ وقد أوردته أيضاً فى الأبيكار ١٣٨/١
ب ، ثم رفضه فى ١٣٩/١ ب .

(٢) جزء من الآية ١٠٣ من سورة الانعام وانظر فى استدلال المعتزلة بها على استحالة الرؤية شرح الأصول الخمسة
٢٦٢ - ٢٦٥ والمغنى ١٤٤/٤ - ١٦١ وفى استدلال أهل السنة بها على الجواز أصول الدين ١٠١ - ١٠٢ ، والإرشاد
١٨٢ - ١٨٣ .

(٣) انظر ما سبق فى ل ٦٩ ب ، ص ١٧٣ ، ١٧٤ وعن فكرة التمدح انظر المغنى ١٥٠/٤ - ١٦٠ ، وشرح
الأصول ٢٣٥ - ٢٣٩ والأبيكار ١٣٨/١ ب ، ١٤١ ب .

(٤) هذا البيت أوردته المؤلف فى الأبيكار فى مثل هذا المغنى ونسبه إلى جرير ، انظره فى ديوان جرير ص ١٤ - ط
دار صادر بيروت .

(٥) تجد هذا الرد على المعتزلة عند الرازى فى الأربعين ٢٠٩ ، ٢١٠ والفكرة أقدم من ذلك فقد ذكرها عبد الجبار
وناقش القائلين بها فى المغنى ٢١٠/٤ - ٢١٧ ويبدو أنه يقصد بذلك الأشعرى الذى صرح بالفكرة فى الإبانة ١٣ ، ١٤ ويتمسك
الأملى فى الأبيكار بفكرة الأشاعرة ويحاول أن يرد على ما ذكره القاضى عبد الجبار ١٣٨/١ ب .

أما قوله : (لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) فيحتمل أنه أراد به الإدراك الذي يتبادر إلى الأفهام ، ويغلب على الأوهام ، من الإحاطة بالغايات ، والتحديد بالنهايات ، دفعا^(١) لوهم من يتوهم أنه يُرى ؛ لصورة أو شكل مخصوص^(٢) . ويحتمل أنه أراد بذلك في دار الدنيا ، ويكون المراد من ذلك اللفظ العام المعنى الخاص كما في قوله : (الله خالق كل شيء)^(٣) وقوله : (ما تذر من شيء أثرت عليه الا جعلته كالرميم)^(٤) إلى غير ذلك من الآيات ، والظواهر السمعية^(٥) . وأما وجه التمدح فليس إلا في قوله : (يدرك الأبصار) لا في قوله : (لا تدركه الأبصار) ولا يمكن حمله على كلا القسمين ، فان بعض الموجودات عند الخصم لا يُدرك بالأبصار ، وليست بمدوحة بذلك ، وامتداحه لنفسه فيما وقع به الاشتراك بينه وبين ما ليس بمدوح محال ، / كما إذا قال : أنا موجود أو ذات^(٦) . كيف لا وإن ١ / ٧١ الخصم لا يمكنه التمسك بهذه الآية ، فان ما ثبت للبارئ تعالى يجب أن يكون نفس ما نفي [عن]^(٧) غيره ، وما ثبت للبارئ عند الخصم ليس إلا نفس العلم بالأبصار لا أمرا زائدا عليه ، فالمنفى عن الأبصار يجب أن يكون نفس العلم وليس ذلك حجة في نفي الإدراك الذي هو زائد على العلم^(٨) .

(١) في الأصل (دفع) .

(٢) تجد هذا الاحتمال في تأويل الآية عند الأشعري في الإبانة ٢٢ وعند الرازي في الأربعين ٢١٣ ، ٢١٤ وعند الجويني في الإرشاد ١٨٢ - ١٨٣ وفي المعالم ص ٦٦ . وقد ذكره صاحب المغني أيضاً وحاول دحضه في المغني ١٤٧/٤ ، ١٤٨ وشرح الأصول ٢٣٩ - ٢٤٠ ، وانظر تفسير النسفي ٢١/٢ .

(٣) جزء من الآية ١٦ من سورة الرعد ، ومن الآية ٦٢ من سورة الزمر أيضاً .

(٤) جزء من الآية ٤٢ من سورة الذاريات .

(٥) ونجد هذا التأويل في الإبانة ٢٠ ، ٢١ واللمع ٦٥ والإرشاد ١٨٣ والأربعين ٢١٤ ، وقد حاول صاحب المغني رد هذا التأويل ١٥٠/٤ - ١٥٢ وفي شرح الأصول الخمسة ٢٤٢ ويتمسك الآمدي بهذا التأويل وبالذي بعده في الإبكار ١١٤١/١ - ١١٤٢ .

(٦) راجع ما أسلفناه آنفا عن فكرة التمدح ، وانظر رد القاضى على ما ذكره الآمدي هنا ، وفي الإبكار ١٤١/٤ ب وذكره أيضاً الرازي في الأربعين ٢١٤ والمعلم ٦٦ - في المغني ١٦٠/٤ - ١٦١ وفي شرح الأصول ٢٣٦ ، وانظر تفسير النسفي ٢١/٢ .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

(٨) أصل هذا الإلزام عند البغدادى في أصول الدين ١٠١ - ١٠٢ ، وهو هناك أوضح مما هنا ، وانظر الإبكار ١٣٥/١ ، ١٤١ ب ، حيث فصل الإلزام وأوضحه .

وقوله لموسى -- عليه السلام -- (لن ترانى) فيحتمل أنه أراد ذلك فى دار الدنيا ، لا فى
العقبى ، وهو الأولى لأن يكون الجواب مطابقا للسؤال ، وهو لم يسأل الرؤية فى غير الدنيا^(١).

« ولن » فقد قيل : المراد بها التأكيد لا التأييد ، وإذ ذاك فالتخصيص جائز كما مضى .
وإن قدر أن ذلك متأبد فى حق موسى -- عليه السلام -- فليس ذلك حجة فى نفي الرؤية بالنسبة إلى
غيره مطلقا . والقول بتأويل هذه الظواهر على ما ذكرناه أولى عملا بالظاهر من الجانبين
وجمعا بين الدليلين^(٢) ، وذلك لا ينعكس فى تأويل ما اعتمدنا عليه ، فإن ذلك لا يقع
إلا بصرفه إلى ما لا يعهد بالإجماع إطلاقه عليه ، وبإبطال فائدة الإنعام ، وكلاهما بعيدان ،
ولا كذلك ما ذكرناه من التأويل ، إذ قد عُهد مثله فى الأدلة السمعية والظواهر الشرعية
غالبا^(٣) ، وهذا غاية ما يعتمد عليه فى طرف الوقوع ، ومن رام اليقين فيه إيجابا أو سلبا
فقد كلف نفسه حرجا^(٤) .

والله الموفق للرشاد .

(١) قارن بالبغدادي فى أصول الدين ٩٩ - ١٠٠ والرازي فى الأربعين ٢١٥ ، وانظر تفسير النسفى ٥٧/٢ .

(٢) راجع ما مر فى ٦٩ ب = ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

(٣) يقصد تخصيص العموم الظاهرى فى الآية (لن ترانى) هو مهور فى الأدلة الشرعية وهو تطبيق لقاعدة العام والخاص
المعروفة فى الأصول .

(٤) راجع ما مر من كلامه على الدليل السمعى فى ل ٦٩ ب والتعليق عليها بهذا الشأن وانظر الإبانة ص ١٧ ،
والمنفى ٢٢٤/٤ - ٢٣٣ .

القاعدة الثانية

في إبطال التشبيه

وبيان ما (لا)^(١) يجوز على الله - تعالى -

معتقد أهل الحق أن الباري لا يشبه شيئاً من الحادثات ولا يماثله^(٢) شئ من الكائنات ، بل هو بذاته منفرد عن جميع المخلوقات ، وأنه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ، ولا تحله الكائنات ، ولا تمازجه الحادثات ، ولاله مكان يحويه ، ولا زمان هو فيه^(٣) ، أول لا قبل له ، وآخر لا بعد له ، ليس كمثله شئ وهو السميع البصير .

وأما اختلاف/ مذهب أهل التشبيه ، فقد قالت الفلاسفة^(٤) : إنه جوهر بسيط لا تركيب فيه بوجه من الوجود ، ولم يتحاشوا من إطلاق اسم الجوهر عليه ، وفسروا الجوهر بأنه الموجود لافي موضوع ، والموضوع هو المحل المتقوم^(٥) بذاته المقوم لما يحل فيه . ولربما تحاشى بعض الحذاق منهم عن إطلاق اسم الجوهر عليه وزعم أنه : الذى ماهيته إذا وجدت كانت لافي موضوع^(٦) ، والبارى - تعالى - ليس وجوده زائداً على ماهيته ، بل ذاته وجوده ووجوده ذاته ، فلم يوجد فيه معنى الجوهر .

(١) زيادة ليست بالأصل . (٢) قارن عرضه لمعتقد أهل الحق بنهاية الأقدام ١٠٣ .

(٣) عقد الأمدى فصلاً في الإبكار ١٥٤/١ ب ، ١٥٥ « في أن وجود الرب - تعالى - ليس في زمان » .

(٤) ينسب هنا إلى الفلاسفة ، ويضيف إليهم في الإبكار ١٤٢/١ النصارى أيضاً ، وهو يتفق مع الباقلاني في التمهيد ٧٨ والجويني في الإرشاد ٤٧ - ٤٨ والشهرستاني في الملل والنحل ٢/٦٠ ، غير أن من النصارى من أنكر وصف الله بالجوهريّة أو بأنه مقدار (تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ٢/٢٦٣) ومثل هذا أيضاً نسب إلى المجسمة (انظر الملل والنحل ١/١٤٥) ، اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين ٦٧ ، شرح النسفية ٢٣٨) كما نسب البغدادى في الفرق بين الفرق ٢٠٣ إلى الكرامية وانظر الإبكار ١٤٢/١ ب .

(٥) في الأصل (المقوم ذاته) صححته اعتماداً على رسالة الحدود لابن سينا ٨٤ ، ٨٨ .

(٦) قارن بتعريف ابن سينا للجوهر ، رسالة الحدود ٨٨ والجويني في الشامل ٥٧ - ٦٧ والأمدى في الإبكار ١٤٣/١ والمبين ١٥ ، ١٣ ب .

وأما الكرامية : فمنهم من قال : إنه جسم^(١) ، ومن أهل الاهواء من بالغ وقال : إنه صورة على صورة الإنسان . ثم هؤلاء اختلفوا : فمنهم من قال على صورة شاب أمرد جعد قلط . ومنهم من قال : هو على صورة شيخ أشمط الرأس واللحية ، ومنهم من قال : إنه مركب من لحم ودم^(٢) .

واتفقت الكرامية على أن الباري - تعالى - محل للحوادث ، لكنهم لم يجوزوا قيام كل حادث بذاته ، بل ما يقتصر إليه من الإيجاد والخلق . ثم هؤلاء يختلفون في هذا الحادث ، فمنهم من قال قوله : كن . ومنهم من قال : هو الإرادة . وخلق الإرادة^(٣) أو القول في ذاته يستند إلى القدرة القديمة لأنه حادث بإحداث ، وأما خلق سائر المخلوقات فإنه مستند إلى الإرادة أو القول على نحو اختلافهم ، فالمخلوق القائم بذاته يعبرون عنه بالحادث ، والمباين لذاته يعبرون عنه بالمُحدث . وقد أطبق هؤلاء على أن ما قام بذاته من الصفات الحادثة ، لا يتجدد له منها اسم ، ولا يعود إليه منها حكم ، حتى لا يقال ، إنه قائل بقول : ولا يريد بإرادة ، بل قائل بالقائية ، يريد بالمريدية ، وهي المشيئة الأزلية . فعلى هذا ما حدث وهو مباين لذاته يسمى مُحْدَثًا بإحداث . وما حدث في ذاته من الصفات تسمى حادثة لا بإحداث ، بل بالمشيئة القديمة .

وقد اتفق هؤلاء بأسرهم مع بعض الحشوية على أن الباري / تعالى في جهة ، وخصوها ٨٢ / ٩
بجهة فوق دون غيرها من الجهات ، لكن اختلفوا في الجهة فقالت الكرامية : إن كونه في الجهة كون الأجسام . وقالت الحشوية : في الجهة ليس ككون شيء من الحادثات . فهذه تفاصيل مذاهب أهل الاهواء وتشعبها في التشبيه تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

(١) انظر في موقف الكرامية والمجسمة عامة : الشهرستاني : ملل ونحل ١٤٤ - ١٥٣ ابن حزم : الفصل ١١٩/٢ - ١٢٦ ، الرازي : الحصل ١١٣ - ١١٥ وفي التأسيس ١٨ - ٩٨ والباقلاني : التمهيد ١٤٨ - ١٥٢ والأشعري : اللمع ٢٣ ، ٢٤ والنسفي : بحر الكلام ٢٢ - ٢٦ والبغدادى في الفرق بين الفرق ٢٠٢ - ٢١٩ والجويني في الإرشاد ٣٩ - ٤٦ وانظر أيضاً : النجاة ٢٢٧ ، ٢٢٨ ومقالات الإسلاميين ٢٥٧/١ - ٢٥٩ و ٢١٦ - ٢١٨ ونشأة الفكر للنشار ٦١٩/١ - ٦٤١ ومناهج الأدلة ٧٢ - ٨٠ ، ١٧٠ ، ١٧٦ ، والإبكار ٢٥٨/٢ ب - ٢٦٠ ب .
(٢) قارن بالإبكار ٢٥٨/٢ والإرشاد ٣٩ - ٤٦ ، أصول الدين ٧٣ - ٧٨ وتأسيس التقديس ٤ - ٤٠ ونقض المنطق لابن تيمية ١١٨ - ١٥٥ ودفع شبه من شبه الحصنى ٥ - ٥٠ .
(٣) في الأصل : تخلق ، وراجع عن فكرتهم في الإدارة ما مر في ٢٣ ، ٢٦ ، والإبكار ٦٧/١ ب ، ٧٠ ب ١٧١ ومنهاج السنة ٢٢٤/١ ونشأة الفكر للنشار ٢٨٩/١ - ٢٩٠ .

ونحن الآن مشهورون للكشف عن زيف مآخذهم ، وإبطال مذاهبهم :

وقد سلك بعض الأصحاب^(١) في الرد على هؤلاء طريقاً شاملاً فقال : لو كان البارى مقدراً بقدر ، مصوراً بصورة ، متناهيها بحد ونهاية ، مختصاً بجهة ، متغيراً بصفة حادثه في ذاته لكان محدثاً ، إذ العقل الصريح يقضى بأن المقادير في تجويز^(٢) العقل متساوية ، فما من مقدار وشكل يقدر في العقل إلا ويجوز أن يكون مخصوصاً بغيره ، فاختصاصه بما اختص به من مقدار أو شكل أو غيره يستدعى مخصصاً ، ولو استدعى مخصصاً لكان البارى - تعالى - حادثاً .

ولكن هذا المسلك مما لا يقوى ، وذلك أنه وإن سلم أن ما يفرض من المقادير والجهات وغيرها ممكنة في أنفسها ، وأن ما وقع منها لا بد له من مخصص ، لكن انما يلزم أن يكون البارى حادثاً أن لو كان المخصص خارجاً عن ذاته ونفسه ، ولعل صاحب هذه المقالة لا يقول به ، وعند ذلك فلا يلزم أن يكون البارى حادثاً ، ولا محتاجاً^(٣) إلى غيره أصلاً .

فإن قيل : إن ما اقتضاه بذاته ليس هو بأولى من غيره لتساوى الجميع بالنسبة إليه من جهة الاقتضاء فهو ، محز التخيلات . ولعل الخصم قد لا يسلم^(٤) تساوى النسبة من جهة الاقتضاء ، إلا أن يقدر أنه لاختلاف بين هذه الممكنات ، ولا محالة أن بيان ذلك متعذر جداً^(٥) . كيف وأنه يحتمل أن ينتهج الخصم في تخصيص هذه

(١) لعله يقصد الشهرستاني (انظر نهاية الاقدام ١٠٥) حين يعرض دليله في إبطال مذاهب المشبهة جملة ونجد أصل هذا الرد العام عند البغدادي أيضاً في أصول الدين ٦٣ ، وإنما قلت إنه يقصد الشهرستاني لأمرين :
١ - أنه ينقل ألفاظه في نهاية الاقدام .

ب - ان البغدادي لم يستخدم دليله شاملاً كما زعم الشهرستاني وإنما ساقه لنفي الحد والنهاية عن الله فقط . ولم يشر الأمدى في الابتكار لهذه الطريقة الشاملة ، وإن كان يستخدم فكرة تساوى المقادير في إبطال الجسمية خاصة في ١٤٤/١ ب .

(٢) في الأصل (بحرير) اصلحه اعتماداً على نهاية الاقدام ١٠٥ إذ هو ينقل عنه .

(٣) في الأصل (محواجا) وانظر نهاية الاقدام ١٠٦ ، ١٠٧ .

(٤) كذا بالأصل ، ولا حاجة إلى الجمع بين قد ولعل .

(٥) قارنه ينقد ابن رشد لفكرة الإمكان الكلامية التي كان لها أثرها البالغ في ابن سينا (مناهج الأدلة ص ١٥ - ١٨ ، ١٤٤ - ١٤٨) ونظرية المعرفة ٨٧ - ٩١ كما امتد تأثيرها إلى الفكر الأوروبي الوسيط - انظر ابن رشد وفلسفته الدينية ص ٩١ - ٩٤ .

الصفات الثابتة للذات منهج أهل الحق في تخصيص سائر الممكنات ، وبه درء الإلزام ،
فإذاً الواجب التفصيل في إبطال مذاهب أهل الضلال .

٧٢/ـ وأول مبدوء به إبطال القول بكونه جوهرًا ، فنقول :

لو كان جوهرًا لم يخل : إما أن يكون واجبًا لذاته أو ممكنًا أو ممتنعًا ، لاجازئ
أن يكون ممتنعًا وإلا لما وجد . وللاجازئ أن يكون ممكنًا وإلا لافتقر إلى مرجع خارج
عن ذاته وهو ممتنع كما سلف . وللاجازئ أن يكون واجبًا لذاته وإلا لكان كل جوهر
واجبًا لذاته ، إذ حقيقة الجوهر من حيث هو جوهر لا تختلف ، وهذه المحالات إنما لزم
من فرض كون الباري تعالى جوهرًا ، فليس بجوهر ، فإن «ماليس» لا يلزم من فرضه
محال^(١) .

فإن قيل : المعنى بكونه جوهرًا ليس إلا أن وجوده لافي موضوع ، وهذا القدر
إما أن يكون ممنوعًا أو مسلمًا ، فإن كان ممنوعًا فقد أوجبتم افتقار واجب الوجود
إلى غيره وهو ممتنع ، وإن كان مسلمًا فهو المقصود . وأما قولكم : إنه لو كان واجبًا
لكان كل جوهر واجبًا ، للزوم الاشتراك في حقيقة الجوهرية ، فإنما يلزم أن لو لزم
الاشتراك في حقيقة الجوهرية : وما المانع من أن يكون جوهرًا لا كالجواهر ، كما أنه ذات
لا كالدوات ؟ ثم وإن سلم أن الاشتراك في حقيقة الجوهرية واقع فيلزمكم مثله في سائر
الموجودات ، لمشاركته في الوجود والذات . فإن قلتم : لم يكن واجبًا من حيث هو
موجود ولا من حيث هو ذات ، بل من حيث هو ذات مخصوصة ووجود مخصوص ،
فاقبلوا منا مثله ههنا ، وهو أنه لم يكن واجبًا من حيث هو جوهر مطلقًا ، بل من جهة
كونه جوهرًا مخصوصًا^(٢) .

(١) قارنه بالباقلي في التمهيد ٨٠ ، ٨١ وطريق الآمدى هذا نجد مثله عند الرازى في المحصل ١١٣ وفي أساس التقديس
٣٢ ونجد مثل هذه الفكرة في شرح النسفية ٢٤٧ ، ومن قبل عند الجوينى في الإرشاد ٤٠ ويقرب جدا من استدلال الآمدى هنا
استدلال الرازى على نفي الجوهريّة في أساس التقديس ٢١ - ٢٢ - ويفصل الآمدى هذا الدليل في الابتكار ١٤٢/١ ، ب
في بناء جدلي محكم .

(٢) ذكر الآمدى هذا الإلزام وما انبنى عليه من أنه جوهر لا كالجواهر وأجاب عنه في الابتكار ١٤٢/١ ب ، ١٤٣
بما سيذكره هنا .

والجواب : أن ما قيل من أن الباري جوهر يعنى أن وجوده لا فى موضوع ، فان أريد بمبدلول اسم الجوهر سلب الموضوع عنه فقط ، فذلك مما لا سبيل إلى إنكاره من جهة المعنى ، وإن كان إطلاقه من جهة الشرع والوضع^(١) خطأ ، وانما محز الأشكال وموضع الخيال دعوى تخصيص سلب الموضوع بحقيقة الجوهر^(٢) ، وجعل البارى - تعالى - جوهرًا على النحو الموسوم من إطلاق لفظ الجوهر ، ولا محالة أن دعوى ذلك مما يقود إلى الإلزام الذى ذكرناه ويسوق إلى المحال / الذى أسلفناه .

١ / ٧٣

وما قيل : من أنه جوهر لا كالجواهر فتسليم للمطلوب من جهة المعنى ، وانا لا ننكر كونه موجودا وحقيقة لا كالحقائق ، وانما ننكر كونه مشابها لها . وعند ذلك فحاصل الخلاف انما يرجع إلى مجرد إطلاق الأسماء ، ولا مشاحة فيها الا من جهة ورود التعبير بها ، وأما ما ذكرود من الإلزام فانما يتبعه أن لو كان غير البارى - تعالى - مشابها من جهة ما ، وليس كذلك بل الاشتراك ليس الا فى التسمية ، بكون كل واحد منهما ذاتا ووجودا ، ومجرد الاشتراك فى التسمية لا يوجب الاشتراك بينهما فيما يثبت لأحدهما ، وهذا بخلاف الجواهر فإنها ، من حيث هى جواهر ، متماثلة ، فما ثبت لواحد منها ثبت لسا هو مماثل له أيضا^(٣) .

(١) قارن بالابكار ١٤٣/١ ، ١٤٤ والماخذ (مختصر المطالب العالية) لوحة ٢٨ ا ، ب والإرشاد ٤٧ . والفرق بين الفرق ٢١٥ ، والاقتصاد ٢٥ ، ٢٦ وشرح النسفية ٢٣٨ والتهيد ١٥٠ ، ١٥١ ونهاية الأقدام ١٢٢ حيث نجد مثل هذه الروح المتساحمة مع القائلين بالجهرية والجسمية ، ثم قارن ذلك بموقف المعتزلة منهم « شرح الأصول الخمسة ٢١٨ ، ٢١٩ » وموقف ابن حزم « الفصل ١٢٠/٢ » وموقف ابن تيمية « نقض المنطق ١٢٥ - ١٢٨ » وموقف الإمام أحمد كما يرويه ابن أبي يعلى فى طبقات الحنابلة ٢٩٨/١ ورأى ابن رشد فى « مناهج الأدلة ٢ - ٨٠ ، ١٧٠ - ١٧٦ ، ١٨٩ - ١٩١ » ورأى الإمام الشاطبى فى « الاعتصام ١٩٧/٢ » .

(٢) قارن بالابكار ١٤٣/١ ، ب حيث يعترض على تعريفهم هذا للجوهر ، ويحقق معنى القيام بالنفس بالنسبة لله تعالى .

(٣) انظر فى تماثل الجواهر والأجسام عند الأشاعرة الشامل ٥٧/١ - ٥٩ والتهيد ٤٢ وأصول الدين ص ٣٥ ، ٥٠ وتأسيس التقديس ص ٢٢ ، وفى رأى المعتزلة انظر شرح « الأصول الخمسة ٢١٩ ، ٢٢٠ » حيث يستدل على تماثل الأجسام وانظر نقد ابن تيمية لفكرة تجانس الأجسام فى الموافقة ٢٥٦/٢ - ٢٥٩ ، ونجد أيضاً نقداً لفكرة تجانس الأجسام فى الماخذ (مختصر المطالب العالية) لوحة ٢٣ ب ، ٢٤ ا .

فإن قيل مثله فيما نحن فيه ، ولم يثبتوا لواجب الوجود من الحوادث مثلاً ، فقد تركوا مذهبهم ، وعاد الخلاف إلى مجرد التسمية ومطلق العبارة ، والمخطئ فيه يسير كما مضى^(١) .

وأيضاً فإنه لو كان جوهرًا لم يكن القول بكونه مرجحاً لغيره من الجواهر بأولى من العكس ، إذ لا أولوية لأحدهما ، لتحقيق المماثلة بينهما^(٢) .

فإن قيل : إنه مرجح لا من حيث هو جوهر ، بل من جهة ما اختص به من الصفات عن غيره .

قلنا : ما اختص به من الصفات إما داخلية في ذاته أو خارجة لازمة ، فإن كانت داخلية في ذاته فمن حيث ذاته لم يخالف غيره من الجواهر ، فإذا لا اختصاص . ثم يلزمهم القول بتركيب ذات واجب الوجود ، ولا محيص عنه . وإن كانت خارجة عن ذاته ملازمة له فهي^(٣) مفتقرة إليه في وجودها ، والمفتقرة إلى الشيء لا يصلح أن يقوم ما هو من نوع ذلك الشيء .

فإن قيل : ما ذكرتموه لازم على أصلكم أيضاً ، حيث اعتقدتم أن تخصيص الحدوث بإرادته والوجود بقدرته . وهذه الصفات إما أن تكون داخلية في ذاته فيلزم أن يكون مركباً ، وإن كانت خارجة لازمة فهي عرضية ، والأعراض كيف تقوم الجواهر في وجودها ١٧٣ ب / وجنسها مفتقرة^(٤) إلى جنسها^(٥) ؟

قلنا : انقلاب هذا الإلزام مما لا يوجب على ما نعتقد مناقضة ولا إفحاماً ، فأما لو سلكتنا اعتقاد كونها داخلية في مدلول اسم الباري ، فهو نفس ما اعتقدناه وعين ما حققناه ،

(١) قارن بأساس التقديس للرازي ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) نجد هذا الاستدلال على نفي الجوهرية لدى الرازي في أساس التقديس ٢٣ ، ٢٤ وإن كان يستخدمه في نفي الجسمية ثم يشير إلى الاعتراض التالي ويرده ، كما نجده عند الجويني في الإرشاد ٤٣ والشامل ٦٩/١ ، ٧٠ وعند المؤلف في الأبحاث ١٤٢/١ ب .

(٣) في الأصل (غير مفتقرة) حذف « غير » لأنها تفسد المعنى .

(٤) في الأصل (مفتقرة) .

(٥) انظر هذا الإلزام ودفعه في نهاية الأقدام ١٠٩ - ١١٤ وانظر فكرة الكرامية عن الصفات الإلهية في الفرق بين الفرق ٢٠٧ ، ٢٠٨ وفي نشأة الفكر للنشار ٦٢٣ ، ٦٢٧ .

وسواء قلنا : إنها متعددة أو متحدة كما مضى . وان سلكتنا كونها خارجة عن مدلول أسمه وذاته فذلك أيضا مما لا يوجب محالا على أصلنا ، فإننا وان قلنا إنها مفترقة إليه ، على نحو افتقار الأعراض إلى ما تقوم^(١) به ، فلا نعتقد أن ذاته والمقوم لها قام بها جوهر حتى يلزمنا المحال ، لحكمنا بافتقار الجوهر في إيجادا إلى ما لا يتم وجوده إلا مفترقا إلى ما هو من جنس الجوهر ، بل المعتقد أن ما قامت به هذه الصفات ليس من جنس ما هو مفترق إليها ، وإذا ذلك فالإشكال مندفع عنا .

وإذا ثبت أنه ليس بجوهر لزم ألا يكون جسما^(٢) ، فإنه مهما انتفى أعم الشئيين لزم انتفاء الأخص قطعا ، مع أن ما ذكرناه من المسالك في نفي الجوهرية ، وما يلزم عليها ووجوه الانفصال عنها ، يمكن إجراؤها بعينها ههنا .

فإن قيل : ما نشاهده من الموجودات ليس إلا أجساما وأعراضا، وإثبات قسم ثالث مما لا نعقله ، وإذا كانت الموجودات منحصرة فيما ذكرناه فلا جائز أن يكون البارى عرضا ، لأن العرض مفتقر إلى الجسم ، والبارى لا يفتقر إلى شئ ، والا كان المفتقر إليه أشرف منه وهو محال ، وإذا بطل أن يكون عرضا بقي أن يكون جسما^(٣) .

قلنا : منشأ الخبط ههنا إنما هو من الوهم ، باعطاء الغائب حكم الشاهد ، والحكم على غير المحسوس بما حكم به على المحسوس ، وهو كاذب غير صادق ، فان الوهم قد

(١) ارجع لما مر عن العلاقة بين الصفات والذات في القانون الثاني ل ١٧ - ١٨ والتعليق عليها .

(٢) انظر تعريف الآمدى الجسم في المبين ل ١٣ ، وفي غاية المرام ل ٦٧ ، وانظر في معنى الجسمية وإبطالها أساس التقديس ٢٠ - ٢٦ ، والفرق بين الفرق ٢٠٢ - ٢١٢ والإرشاد ٤٢ ، ٤٣ ، والتهيد ١٤٨ - ١٥٢ والاقتصاد للغزالي ٢٦ والمحصل للرازي ١١٤ ومناهج الأدلة ١٧٠ - ١٧٦ وانظر شرح الأصول الخمسة ٢١٩ - ٢٢٦ ، وقد افرد الآمدى في الابتكار فصلا لنفي الجسمية عن الله تعالى ١٤٣/١ ب - ١٤٥ ب .

(٣) أجاب الباقلاني عن هذه الشبهة بنحو ما هنا في التهيد ٧٨ - ٨١ ، ١٥٢ والآمدى هنا متوافق مع منهجه ، أما الباقلاني فوقه مضطرب من هذا الأصل (انظر دراستنا عن الآمدى - الفصل الخاص بمنهجه الفكرى بمكتبة دار العلوم) وكذا ابن حزم في الفصل ١١٧/٢ - ١١٩ ويرد عبد الجبار هذه الشبهة في شرح الأصول الخمسة ٢٢٥ - ١١٦ وهو نفس ما أجده في الابتكار ١٤٤/١ ب - ١٤٥ ب مع رد شبه أخرى لهم عقلية ونقلية ، وانظر هذه الشبهة وغيرها والرد عليها جميعا في أساس التقديس ٥٣ - ٥٦ .

يرتقى إلى أنه لا جسم إلا في مكان ، بناء على الشاهد ، وإن شهد العقل بأن العالم لا في مكان ،
 لكون البرهان قد دل على نهايته^(١) ، بل وقد يشتد وهم بعض الناس بحيث يقضى به على
 العقل ، وذلك كمن ينفر عن المبيت في بيت فيه ميت ، لتوهمه أنه يتحرك أو يقوم
 وإن كان عقله يقضى بانتفاء ذلك . / فإذا اللبيب من ترك الوهم جانباً ، ولم يتخذ غير
 البرهان والدليل صاحبا . وإذا عرف أن مستند ذلك ليس إلا مجرد الوهم فطريق كشف
 الخيال إنما هو بالنظر في البرهان ، فإننا قد بينا أنه لا بد من موجود هو مبدأ الكائنات^(٢) ،
 وبيننا أنه لا جائز أن يكون له مثل من الموجودات شاهداً ولا غائباً^(٣) ، ومع تسليم هاتين
 القاعدتين يتبين أن ما يقضى به الوهم لا حاصل له ، ثم ولو لزم أن يكون جسماً كما
 في الشاهد للزم أن يكون حادثاً كما في الشاهد وهو ممتنع ؛ لما سبق .

وليس هو أيضاً عرضاً^(٤) ، وإلا لافتقر إلى مقوم يتوهمه في وجوده ، إذ العرض لا معنى
 له إلا ما وجوده في موضوع^(٥) ، وذلك أيضاً محال . ولا يتطرق [إليه]^(٦) العدم لا سابقاً
 ولا لاحقاً ، وإلا كان باعتبار ذاته ممكناً ولو كان ممكناً لا فتقر في وجوده إلى مرجح
 كما مضى .

فإذاً قد ثبت أن البارئ - تعالى - ليس بمجهر ولا جسم ولا عرض ، ولا محدث ،

(١) قارن بآين رشد في مناهج الأدلة ١٧٦ - ١٧٩ وانظر مقدمته ٧٩ - ٨١ حيث يبطل الجلاء ويفرق بين الجهة
 والمكان ما نجد أثره عند بعض مفكرى السلف كشارح الطحاوية ١٦٠ ، ١٦١ وهو ما نجده أيضاً في الأبيكار ١٤٤/١ ب ،
 ١٤٥ .

(٢) في القانون الأول .

(٣) في القانون الثالث (وحدانية البارئ تعالى) ٦٢ ب ، ٦٤ ا ، وما بعدها من هذا الكتاب ، وقارنه بالفزال
 في الاقتصاد ٣١ ، ٣٢ .

(٤) في الأصل (عرض) وهو خبر ليس .

(٥) يتفق مع تعريفه للعرض في المبين ص ١٣ ب ، وانظر تعريفه عند ابن سينا في رسالة الحدود ضمن تسع رسائل
 ص ٨٨ ، ٨٩ وفي الشامل للجويني ٦٨/١ ، ٦٩ وشرح الطحاوية ١٤٥ ، ١٤٦ وفي شرح الأصول الخمسة ٢٣١ ، ٢٣٢
 وفي الفرق بين الفرق ينسب إلى بعض الكرامية القول بأن إله عرض ٢١٢ - ٢١٤ ، وانظر في إبطال العرضية شرح العقائد
 الفلسفية ٢٣٥ - ٢٣٧ والإمام الغزالي في الاقتصاد ٢٦ والأبيكار ١٤٥/١ ب وانظر شرح الأصول الخمسة ٢٣٠ - ٢٣٢ .
 (٦) زيادة ليست بالأصل .

بل أبدى^(١) لم يزل ، وسرمدى ، لا يزال . وهو مع ذلك لا تحلله الحادثات ، ولا تقوم به الكائنات ، والمتكلم في ذلك مسالك^(٢) :

المسلك الاول :

هو أنهم قالوا : لو جاز قيام الحوادث بذات الباري - تعالى - لاستحال خلوها عنها ، وما استحال خلوها عن الحوادث فهو حادث ، والبارى مستحيل أن يكون حادثا .

واعلم أن هذا المسلك ضعيف جدا ، وذلك أنه وان تسوّمح بتسليم أن مالا يخلو عن الحوادث حادث^(٣) لكن لا يلزم من كون الباري - تعالى - قابلاً للحوادث أن لا يخلو عنها .

فإن قيل : إن ما قبل شيئا من الحوادث فهو قابل لضده ، وضد الحادث حادث ، ومهما كان قابلاً لضده فهو لا يخلو عن أحدهما ، فلو كان الباري قابلاً للارادة الحادثة لم يخل عنها أو عن ضدها ، ومهما لم يخل عن أحدهما ، ومهما حادثان ، لم يخل عن الحوادث ، وكذا الكلام في القول الحادث أيضا .

قلنا : الغلط إنما نشأ من الجهل بمداول لفظ « الضد » ، وعند الكشف عنه يتبين الحق من الباطل ، فنقول : الضدان في اصطلاح المتكلم : عبارة عما لا يجتمعان / في شيء واحد - ٧٤ / من جهة واحدة ، وقد يكونان وجوديين^(٤) كما في السواد والبياض ، وقد يكون أحدهما سلبيا وعدميا كما في الوجود والعدم ، فعلى هذا إن قيل : للإرادة ضد فليس ضدها إلا عدمها وسلبها ، وكذا في القول أيضا ، والعدم المحض لا يوصف بكونه قديما ولا حادثا ،

(١) يستخدم الآمدى هنا الأبدية بمعنى الأزلية (استمرار الوجود في جانب الماضي) وهو مقبول لغة (انظر ماديك أبد وأزل في القاموس) ولو أن المشهور في لسان المتكلمين تخصيص الأزل بالماضي والأبد بالمستقبل ، وانظر الشامل ١٣٦/١ - ١٤٤ وشرح النسفية ٢٤٤ ، ٢٤٥ والمعة للحلبي بتحقيق الكوثري ١٠ ، ١٥ ، ٢٠ - ٣٠ .

(٢) قدم الآمدى في الأبيكار ١٤٥/١ ب ، ١٤٦ ب لهذا المبحث بمقدمة تتضمن أولا تحرير محل النزاع وأنه الموجودات الحادثة بعد العدم ، ثانيا : أن هذا مما أجمع العقلاء على نفيه عن الله تعالى إلا الجوس والكرامية . وهو هذا يرد على الرازي ما قرره في الأربعين وغيره من أن القول بتغير الصفات يلزم سائر الطوائف - انظر الأربعين ١١٨ - ١٢٠ .

(٣) قارنه في عدم رضاه التام عن هذه القاعدة بان رشد الذي ينقدها في المناهج ١٤١ - ١٤٤ وبابن تيمية في الموافقة ٩٧/٢ ، ٩٨ ، ١٤٩ ، ١٦٥ وبشرح الطحاوية ٦٦ - ٧٤ وانظر الأبيكار ١٤٦/١ ب .

(٤) في الأصل (يكونا وجوديان) .

ولا شاهدا ولا غائبا . فإذا ليس كل ما هو ضد للحادث يكون حادثا . ثم ولو قدر أن ضد الارادة والقول ليس إلا أمرا وجوديا فلا يلزم أن يكون حادثا ، بمعنى أن وجوده بعد العدم ؛ لكون ضده حادثا ، بل جاز أن يكون قديما بمعنى أنه لا أول لوجوده ، لا بمعنى أن وجوده ليس بمعلول . ويكون منشأ وجوده نقضاً لوجوده إلى عدمه ، وذلك المنشأ هو منشأ^(١) وجود ضده ، وهذا مما لا يتقاصر عن قول أهل الحق : إن منشأ عدم العالم في القدم إلى حين وجوده هو منشأ وجوده في وقت وجوده^(٢) .

المسلك الثاني :

أنهم قالوا : لو قامت بذاته صفة حادثه ، لا تصف بها ، وتعدى إليه حكمها وذلك كالعلم ، فانه إذا قام بمحل وجب اتصافه بكونه عالما ، وكذا في سائر الأعراض القائمة بمحالتها ، وسواء كان المحل قديما أو حادثا ، إذ القول بالترقية بينهما محض جهالة وليس ، فإنه لا فرق بين القديم والحادث فيما يرجع إلى كونه موصوفا قامت به صفة ، إلا فيما يرجع إلى الحدوث والقدم ، وذلك مما لا أثر له . وإذا لزم عود حكم الصفة إليه بحيث يصبح القول بكونه مريداً بارادة وقائلا بقول فقد ثبت له ما لم يكن له أولاً ، وذلك تغير وتبدل ، وإذا جاز عليه التغير استدعى مغيرا ، وذلك يفضي إلى كون الباري مفتقرا إلى غيره ، وهو متعذر^(٣) .

قالوا : ولا يلزم على ما ذكرناه الخلق ، فانه غير قائم بذاته ، إذ لا فرق بينه وبين المخلوق^(٤) .

وهذا الطريق أيضا من النمط الأول في الفساد ، وذلك أن قائله ، وإن كان ممن يقول

(١) في الأصل (المنشأ) .

(٢) قارن هذا الجواب بإجابة المؤلف في الأبكار ١٤٦/١ ب وهو فيهما يعارض ما قرره الغزالي في الاقتصاد ٨٥ ، ٨٦ والرازي في المحصل ١١٤ ، ١١٥ وإن كان الرازي ينتقد هذا المسلك في كتبه الأخرى انظر موافقه صحيح المنقول ٢/ ١٤ - ١٠٠ ، ١١٥ ، ١١٦ حيث ينقل كلام الرازي ويضيف إليه وجوها أخرى .

(٣) وهذا ما اعتنقه الشهرستاني في نهاية الأقدام ١١٥ ، ١١٦ وذكره الآمدي في الأبكار ١٤٧/١ ونقله ابن تيمية عن الرازي ونقده في الموافقة ٩٤/٢ ، ٩٥ ، ١٠٠ ، ١٠٧ ولكن يفهم من كلام الآمدي - فيما بعد - أن الفكرة أقدم منهما .

(٤) هذا ما قرره الشهرستاني في (نهاية ١١٥) أثناء عرضه لهذا المسلك ، وانظر (إشارات المرام) ٣٢٣ وما بعدها .

بالأحوال ، لكنه يعترف بكونها زائدة على الذات ، وحصول أمر زائد على الذات / للذات^(١) ١ / ٧٥
 مما لا يوجب افتقار الذات إلى غيرها ، وإن كان ذلك الشيء الحاصل حادثا . نعم غاية ما يقدر
 افتقار الحاصل إلى مرجح ، والمرجح لا يستدعي أن يكون خارجا عن الذات ، بل للمخصم أن
 يقول : المرجح إنما هو الذات بالقدرة والمشيئة الأزلية ، كما كانت مرجحة الصفة الموجبة
 لهذا الحكم الحاصل . وهذا مما لا محيص عنه إلا بالتعرض إلى ابطال القول بكون الذات
 مرجحة بالقدرة والمشيئة بطريق آخر ، وفيه خروج عن خصوص هذا الطريق إلى ما هو
 مستقل بإفادة المقصود .

فإن قيل : إذا صَلَحَ أن تكون ذات واجب الوجود مرجحة بالقدرة والمشيئة جاز أن
 تجعل مرجحة لكل مُحَدَّث ؛ إذ لا فرق بين الحادث والمُحَدَّث من حيث أنه لم يكن فكان ،
 وإن اختلفا من حيث أن أحدهما صفة والآخر خارج ، وذلك مما لا يثير خيالا ، وإذا صَلَحَ
 أن يكون المرجح للمحدثات القدرة القديمة والمشيئة الأزلية فلا حاجة إلى الحادث الذي هو
 القول والإرادة^(٢) .

قلنا : وهذا أيضا مما لا يثير غبارا على وجه الكلام ، وذلك أنه وإن قدر صلاحيته
 لإحداث المحدثات فلا يلزم أن لا يضاف إليه إحداث صفة في ذاته من كونه صالحا أن
 يحدث المحدثات ، وليس هذا في ضرب المثال ، إلا كما لو قال القائل إنه إذا كان صالحا
 لإيجاد الإنسان ينبغي ألا يكون موجدا^(٣) للفرس ، ولا يخفى ما فيه من الركافة والشناعة .

وما قيل : من أنه لا فائدة في إيجاد فمتهافت أيضا ؛ فإنه - مع ما فيه من الركافة
 ومحض الدعوى ، والقول بوجوب رعاية الصلاح والغرض - يلزم عليه سائر المحدثات ،
 فإنه غير متقاصر في وجوده عنها ، فما هو الاعتذار عن إيجاد المحدثات هو الاعتذار عن
 إيجاد الحاثات^(٤) .

(١) في الأصل (الذات على الذات) يبدو أنها انقلبت على الناسخ ، وقارن نقده هذا بما في الأبكار ١ / ١٤٧ .

(٢) قائل هذا القول هو الشهرستاني (نهاية ١١٦ ، ١١٧) دعما لهذا المسلك الذي بدأ به في كتابه المذكور ، واعتمد
 عليه وحده كما يقول ابن تيمية في الموافقة ٢ / ١٠٠ .

(٣) في الأصل (موجوداً) .

(٤) يبدو أنه يرد على الإلزام الذي أورده الشهرستاني على الكرامية (في ١١٩ من نهاية الأقدام) وقد ذكر الآمدي
 هذا الإلزام في الأبكار ١ / ١٤٧ وناقشه بمثل ما هنا في ١٤٧ ب .

فإن قيل : ولم لا وقع الاكتفاء في إيجاد المحدثات بما استند إليه الحادث ؟ كان ذلك محض مطالبة واسترشاد ، وخروجاً عما^(١) وقع الشروع في الكلام بصدد ، وهو إبطال ٧٥ / س قيام الحوادث بذات الرب / تعالى .

المسلك الثالث :

هو أنهم قالوا : إن كان قوله وإرادته من نوع أقوالنا وإرادتنا فما يحصل بقوله وإرادته وجب أن يحصل بأقوالنا وإرادتنا ، لكون الجميع من نوع واحد ، وحيث لم يحصل بأقوالنا وإرادتنا وجب أن لا يحصل بقوله وإرادته^(٢) .

قالوا : ولا يصلح أن يفرق بأن أقواله وإرادته حاصلة بالقدرة القديمة والمشيمة الأزلية ، ولا كذلك أقوالنا وإرادتنا ، فان هذا في الحقيقة لا يصلح أن يكون فرقاً ، إذ الفرق بين الشيئين يجب أن يكون بأمر يعود إلى نفسيهما لا إلى نسبتهما . وان قيل : إن الإيجاد إنما يحصل بالإرادة أو القول مع القدرة ، فالقدرة كافية في الإيجاد فلا حاجة إلى غيرها ، ثم لم لا جائز أن تحصل إرادتنا وأقوالنا مع ضمنية القدرة موجبةً للإحداث أيضاً ؟ إذ لافرق بين أن يضاف إلى القدرة قوله أو قولنا ، وإرادته وإرادتنا ، لكونهما من نوع واحد^(٣) .

وهذا المسلك أيضاً مما لا يقوى ؛ وذلك لأن ما نثبتته نحن من الصفات القديمة للرب - تعالى - إن اعترفنا بأنها من نوع صفاتنا فالإلزام لخصومنا لازم علينا أيضاً . وان لم نقل بكونها من نوع صفاتنا [فقد بطل الإلزام]^(٤) أيضاً وان قدر اشتراكهما في الحدوث ، إذ ليس الاشتراك في شيء ما بين شيئين يوجب الاشتراك في الحقيقة كما لا يخفى^(٥) . ثم ولو قدر امتناع إضافة المحدثات إلى الصفة الحادثة فذلك لا يوجب امتناع قيام الحوادث بذات الرب - تعالى .

(١) الآمدى هنا يرد على الشهرستاني تنمة الإلزام المشار إليه آنفاً ، أرجع إلى نهاية الأقدام ١١٩ ، ولكن يلاحظ أن الآمدى نفسه لجأ إلى هذه المطالبة بالفرق بين الحادثات والمحدثات في الأفكار ١٤٩/١ .

(٢) تجدد هذا المسلك عند الشهرستاني أيضاً في نهاية الأقدام ١١٨ ، ١١٩ .

(٣) قارن بنهاية الأقدام ص ١١٩ .

(٤) زيادة ليست في الأصل .

(٥) قارنه بالمغنى ٢٥٢/٤ ، ٢٥٣ ثم انظر الشامل ١٩٤/١ - ٢٠١ حيث يشير إلى هذا المبدأ الاعتزالي وينافسه ناصراً

ما مال إليه الآمدى هنا .

المسلك الرابع :

قالوا : لو جاز قيام الحوادث بذات الرب فلا بد أن يكون قاصدا لمحل حدوثها ، ومحل حدوثها ليس إلا ذاته ، فيجب أن يكون قاصدا لذاته ، والقصد إلى الشيء يستدعى كونه في الجهة ، وهو محال . ثم ولجاز قيام كل حادث به ، وهو متعذر .

وهذا المسلك أيضا مما يلتحق بما مضى في الفساد ، وذلك أنه إن أريد بالقصد العلم ، فذلك مما لا يوجب كون المقصود في الجهة ، وإن أريد به غير هذا فهو مما لا يسلمه الخصم . ثم انه ان افتقر القصد عند / إيجاد الحوادث إلى كونها في جهة ، فيلزم أن يكون القاصد أيضا في جهة ، لضرورة أن القصد إلى الجهة ممن ليس في جهة أيضا محال ، وذلك يفضي إلى كون الباري - تعالى - في جهة عند خلق الأعراض الخارجة عن ذاته ، ولا محيص عنه ، فما به الاعتذار ههنا يكون به الاعتذار للخصم ثم . والقول بأنه إذا قبل حادثا لزم قبوله لكل حادث لا يخفى ما فيه من التحكم ومجرد الاسترسال مما ليس بمقبول ولا معقول^(١) .

وقد ذكر في هذا الباب مسالك أخر فسادها أظهر من أن يخفى^(٢) ، فلذا آثرنا الاعراض عن ذكرها :

فالرأي الحق ، والسبيل الصدق ، والأقرب إلى التحقيق أن يقال^(٣) : لو جاز قيام الحوادث به لم يخل عند اتصافه بها ، اما أن توجب له نقصا أو كمالا أو لا نقص ولا كمال : لا جائز أن يقال بكونها غير موجبة للكمال ولا النقصان ؛ فإن وجود الشيء بالنسبة إلى نفسه أشرف له من عدمه ، فما اتصف بوجود الشيء له وهو مما لا يوجب فوات

(١) قارن بالأبكار ١٤٧/١ ب حيث يراه قولاً بلا حجة ، وبابن تيمية في الموافقة ٩٦/٢ إذ ينقل مثل هذا عن الرازي .

(٢) كذلك التي ذكرها الغزالي في الاقتصاد ٨٤ ، ٨٥ والرازي في الأربعين ١٢٠ - ١٢٢ والشهرستاني في نهاية الأقدام ١١٥ - ١٢٠ والآمدى نفسه في الأبكار ونبه على فسادها ل ١٤٦/١ ب - ١٥٠ وانظر الموافقة لابن تيمية حيث يذكر نقد الرازي لهذه المسالك ، وعدم اقتناعه بالفكرة الأشعرية عن حلول الحوادث ، ويشاطره القول بضعف ما استندت إليه ٩٤/٢ - ١٣٠ .

(٣) عرض الآمدى هذه الحجة المختارة في الأبكار ١٤٨/١ ب ، والرازي في عديد من كتبه كالأربعين ٢٠ ، وانظر « فخر الدين الرازي وآرائه » ٢٢٧ ، وقد نقدها ابن تيمية في الموافقة ٩٤/٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٧٩ ، ١٨٤ من وجوه ستة ، ونجد أثر ابن تيمية في هذا الصدد لدى مفكر مصري سلفى هو ابن أبي العز شارح الطحاوية ، انظر شرح الطحاوية ٧٠ - ٧٤ ، ١٥٧ - ١٥٩ .

الموصوف ولا فوات كمال له ، وبالجمله لا يوجب له نقصا ، فلا محالة أن اتصافه بوجود ذلك الوصف له أولى من اتصافه بعدمه ؛ لضرورة كون العدم في نفسه مشروفا بالنسبة إلى مقابله من الوجود ، والوجود أشرف منه ، وما اتصف بأشرف الأمرين من غير أن يوجب له في ذاته نقصا تكون نسبة الوجود اليه فيما يرجع إلى النقص والكمال على نحو نسبة مقابله من العدم . ولا محالة أن [كانت^(١)] نسبته إلى وجود ذلك الوصف أشرف منه بالنسبة إلى عدمه ، ولا جائز أن يقال : إنها موجبة لكماله ، والا لوجب قدمها لضرورة أن لا يكون البارى ناقصا محتاجا إلى ناحية كمال في حال عدمها . فبقي أن يكون اتصافه بها مما يوجب القول بنقصه بالنسبة إلى حاله قبل أن يتصف بها ، وبالنسبة إلى ما لم يتصف بها من الموجودات ، ومحال أن يكون الخالق مشروفا أو ناقصا بالنسبة إلى المخلوق ، ولا من جهة ما ، كما مضى^(٢) .

١٧٦ ب فإن قيل : لو لم يكن قابلا للحوادث فعند وجود المسموعات والمبصرات / إما أن يسمعها ويبصرها أو ليس : لا جائز أن يقال إنه لا يسمعها ولا يبصرها إذ هو خلاف المذهبين ، وإن أبصرها وسمعها فلا محالة أن حصول ذلك له بعد ما لم يكن ، والا كانت المسموعات والمبصرات قديمة لا محالة . فلو لم يكن قابلا للحوادث حتى يخلق في ذاته سمعا وبصرا يكون به الإدراك ، والا لَمَا كان مُدْرِكًا ، وهو محال^(٣) .

قلنا : دعوى إدراكه المدركات بعد ما لم يكن مدركا إما أن يراد به أنه لم يكن له إدراك فصار له إدراك ، أو يقال بتقديم الإدراك وتجدد تعلقه بالمدرك : فإن قيل بالأول فهو محز الخلاف وموضع الاعتساف ، فما بال الخصم مسترسلا بالدعوى من غير دليل ، مع

(١) عليها مداد بالأصل أخفى بعض حروفها ، أثبتنا إجتهدا ، والأسلوب هنا لا يخلو من تعقيد .

(٢) قارنه بالأبكار ١٤٨ ، ب حيث يمرض هذا المسلك على نحو أكثر وضوحا وإحكاما ما هنا ، وراجع ما يشير إليه في ل ٢٣ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) هذه الشبهة للكرامية عند الجويني في الارشاد ٤٥ ، ٤٦ والشهرستاني في النهاية ١١٩ - ١٢٢ ، والرازي في الأربعين ١٢١ ، ١٢٤ والفزالي في الاقتصاد ٨٧ - ٩٢ ، وردوا عليها بمثل ما هنا مع وجوه أخرى ذكرها المؤلف في الأبكار ١٤٩/١ ب ، ١٥٠ . ومن المفيد الإلمام بما قاله ابن تيمية في الموافقة ٩٤/٢ - ١٣٠ ، ١٧٦ - ١٨٤ نقدا لكل ما أورده هؤلاء وتأريداً لبدء الكرامية ، وخاصة ص ١١٦ ، ١١٧ حيث يذكر الشبهة الواردة هنا ويضعف نقد الرازي لها ، أما ابن حزم في الفصل فيرد شبهة الكرامية بمثل ما هنا ١٢٤/٢ ، ١٢٥ .

ما قد عرف [أن ^(١)] من أصولنا كونه سميعاً بصيراً فيما لم يزل ، والمتجدد ليس إلا تعلق الإدراك بالمدرّكات ؛ إذ شرط تعلق الإدراك بالمدرّكات وجود المدرّكات فإذا وجدت تعلق بها . أما أن يكون المتجدد هو نفس الإدراك فلا يخفى أن ما قُضى بتجده ليس صفة قائمة بذات الرب تعالى ^(٢) ، فتجده لا يلزم منه محال .

وليس القول بوجود الإدراك مع عدم المدرّك بمستبعد ، فانه لا يتقاصر عن قول الخصم بان ما يحصل به الإدراك من الصفة الحادثة في الذات يبقى وان زالت المدرّكات وعدمت ، على ما عرف من أصله ^(٣) ، ومع الاعتراف بجواز الاتصاف بالإدراك ، وان زال المدرّك ، لا يرد الإشكال ؛ إذ لا فرق عند كون الشيء مُدرّكاً مع عدم المدرّك بين أن يكون المدرّك قد تحقق له وجود أم لا ، على نحو ما حققناه في العلم ^(٤) .

وإذا ثبت امتناع قيام الحوادث بذات الرب -- تعالى -- فقد بنى بعض الأصحاب على ذلك امتناع كونه في الجهة ^(٥) ، وصيغته أن قال :

لو كان البارئ في جهة لم تخل الجهة ، إما أن تكون موجودة أو معدومة ، فإن كانت معدومة فلا جهة ؛ إذ لا فرق بين قولنا : إنه في جهة معدومة وبين قولنا : إنه لا في جهة ، إلا في مجرد اللفظ ولا نظر إليه .

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) كذا بالأصل ، والمقصود أن ما يدعيه الخصم لا يستلزم التجدد في نفس الإدراك ، إذ هو قاصر على التملّكات .

(٣) ذلك ما قرره الكرامية من أن الحوادث في ذات الله لا تنفى بعد حدوثها بل تبقى ، انظر الفرق بين الفرق ٢٠٤ ، ٢٠٥ ونهاية الأقدام ١٢١ ، وإن كان يذكر أنهم في ذلك فرقتان ، غير أنهم جميعاً متفقون على أن ذات الله لا تخلو عن الحوادث في المستقبل ، وقد أشار الأمدى إلى فكرتهم هذه في الأبيكار ١٤٩/١ ب وانظر نشأة الفكر للنشار ٦٢٦/١ ، ٦٢٧ .

(٤) ارجع لما مر في صفة العلم ل ٣٦ ب من أن العلم الإلهي سابق على وجود المعلومات .

(٥) انظر في موقف السلف من هذه المسألة « العقيدة الواسطية » لابن تيمية ٩ - ١١ ، ١٦ ، ١٧ ونقض المنطق له ص ١١٩ ، ١٢١ ، وشرح الطحاوية ١٥٧ ، ١٦٣ وانظر موقف الكرامية ، في تلخيص المحصل ١١٤ ، وفي رأى المعتزلة (شرح الأصول الخمسة ٢١٣ ، ٢٣٢ ، ٢٤٨ - ١٦١ . ومقالات الإسلاميين ٢١٦/١ - ٢١٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦٢ ، ٣١٧ ، ٣١٩ والمغنى ٧/٤ - ١١ ، ٨٣ - ٩٩) وموقف ابن حزم في الفصل ١٢٢/٢ وموقف الماتريدية في بحر الكلام ٢٦ وفي موقف الأشاعرة تأسيس التقديس ٥٦ - ٩٦ ، وقد عرض الأمدى الآراء في هذه المسألة بالتفصيل في الأبيكار ١٥٠/١ ، ب .

وأما إن كانت الجهة موجودة فهي إما قديمة / أو حادثة ، لا جائز أن تكون قديمة ، وإلا أفضى إلى اجتماع قديمين ، وهو محال ، ومع كونه محالاً فهو خلاف مذهب الخصم ، ولا جائز أن تكون حادثة وإلا كان البارئ محالاً للحوادث وهو محال^(١) .

ولا يخفى ما في هذا المسلك من التهافت ؛ فإنه وإن سلم أن الجهة موجودة وأنها ليست قديمة بل حادثة ، وأنه يستحيل قيام الحوادث بذات الرب - تعالى - ، فلا يلزم من كونه في الجهة ، ومن كونها حادثة ، أن تكون حالة في ذاته ، وإن تكون ذاته محالاً لها ، بل المعنى بكونه في الجهة عند الخصم غير خارج عن النسبة الإضافية ، والأمور التقديرية ، وذلك مما لا يوجب قيام صفة بالذات ؛ إذ لا يلزم من كون شيئين وجود أحدهما مضاف إلى وجود الآخر من جهة ما أن يكون أحدهما قائماً بالآخر أصلاً، وهو على نحو كونه خالقاً ومُبدعاً وغير ذلك^(٢) .

ولهذا لما تخيل بعض الأصحاب فساد هذا الطريق ، وانحرافه عن جادة التحقيق ، مر في القول بنفي الجهة إلى مسلك آخر، وقال :

لو كان في جهة لم يخل : أما أن يكون في كل جهة أو في جهة واحدة ، فإن كان في كل جهة فلا جهة لنا [إلا]^(٣) والرب فيها [وهو محال]^(٣) وإن كان في جهة مخصوصة فإما أن يستحقها لذاته أو لمخصص ، لا جائز أن يستحقها لذاته ؛ إذ نسبة سائر الجهات إليه على وتيرة واحدة ، فإذا لا بد من مخصص ، وإذ ذاك فالمحال لازم من وجهين :

(١) هذا المسلك عند الرازي في المحصل ١١٣ ، ١١٤ وفي الأربعين ١١١ ، ١١٢ وأساس التقديس ٥٩ - ٦٣ بعبارة وترتيب مختلفين عما هنا ، وقد ربط البغدادي بين حلول الحوادث وفكرة الجهة في أصول الدين ٧٦ - ٧٨ ، ومثله الشهرستاني في نهاية الأقدام ١٠٥ ، ١١٠ ، ١١١ ، ولم أستطع تحديد من ينقل عنه الآمدى هنا وانظر التعليق على المسلك التالي . هذا ونجد هذا الاستدلال في مختصر المطالب العالية لوحة ٢٧ كما نجده فيما بعد لدى السعد التفتازاني في شرح النسفية ٢٤٤ ، ٢٤٥ وقد ذكره الآمدى أيضاً في الأبكار ضمن حجة مطولة صافية الذبول (١٥٠/١ ، ب) .

(٢) أشار الرازي إلى مثل هذا النقد وحاول دفعه في أساس التقديس ٦١ - ٦٣ ونجد نقداً آخر لهذا المسلك من زاوية أخرى لدى عبد الحكيم السيالكوتي في حاشيته على العقائد النسفية ٢٤٥ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

الأول : أن المخصص إما أن يكون قديما أو حادثا ، فان كان قديما لزم منه اجتماع قديمين ، وهو محال . وان كان حادثا استدعى في نفسه مخصصا آخر ، وذلك يفضى إلى التسلسل ، وهو ممتنع .

الوجه الثانى : هو أن الاختصاص [بالجهة]^(١) صفة للرب - تعالى - قائمة بذاته ، ولو افتقرت إلى مخصص لكانت في نفسها ممكنة ، لأن كل ما افتقر في وجوده إلى غيره فهو باعتبار ذاته ممكن ، وذلك يوجب كون البارى ممكنا بالنسبة إلى بعض جهاته ، والواجب بذاته يجب أن يكون واجبا من جميع جهاته^(٢) .

ولا يخفى ما [فى]^(٣) هذا المسلك من الاسترسال ، فانه لا يلزم من كونه فى جهة امتناع وجودنا فيها ، إلا على رأى من يزعم أن كونه فى الجهة كون الأجرام ، وأما على رأى من لم يقل بذلك فلا . / ولا ينافى وجوده ، فى أى جهة قُدر ، وجود غيره . بل وقول الخصم ههنا لا يتقاصر عن القول بأنه لا منافاة بين وجود الجواهر والاعراض فى حيز واحد ، مع أن الوجود لهما عينى ، وهما متحيزان وان قدر أن التحيز للعرض عارض^(٤) .

وما قيل : من أنه لو كان بجهة معينة لاستدعى مخصصا ، فذلك مما لا ينكره الخصم ، ولكن القول بأنه لو كان المخصص قديما لأفضى إلى اجتماع قديمين ، فإنما^(٥) يلزم أن لو لم يكن المخصص هو نفس واجب الوجود ، اما إذا كان نفسه فلا كما حققنا ، فيما مضى^(٦) . ولا يلزم من كون المخصص قديما أن يكون ما خصص به أيضا قديما ، الا أن يكون مخصصا له بذاته ، وذلك مما لا يقول به الخصم ، بل تخصيصه به انما هو على نحو تخصيص سائر

(١) زيادة ليست فى الأصل .

(٢) نجد هذا الاستدلال عند البغدادى فى أصول الدين ٧٣ والغزالى فى الاقتصاد ٢٧ - ٢٨ والشهرستانى فى النهاية ١٠٥ ، وعند الرازى فى التأسيس ٦٣ - ٧٠ وفى المعالم ٣١ ، ٣٢ والأربعين ١١٢ ، ١١٣ . وقد ذكر الآمدى هذا المسلك فى الأبيكار ١٥١/١ ب ، وهو ينتقده هناك من جوانب غير التى تناولها هنا . وقد عرضه النسفى الماتريدى على نحو لا ترد عليه اعتراضات الآمدى هنا - انظر بحر الكلام ٢٦ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) قارن بالاقتصاد ٢٨ ونهاية الأقدام ١١٢ ، ١١٣ وبالأبيكار ١٥١١ ب ، ١٥٢ حيث ينتقده من زاويا أخرى .

(٥) فى الأصل بالواو (وإنما) .

(٦) فى ل ٧٤ ب ، ١٧٥ ، ص ١٨٧ وما بعدها .

المحدثات . واستدعاء المخصص انما يلزم منه كون البارى واجبا من جهة وممكنا من جهة أن لو قيل بأن الاختصاص بالجهة صفة نفسية ، وليس كذلك ، بل لقائل أن يقول : إنها صفة إضافية . وكون الصفة الإضافية تستدعى مخصصا لا يوجب أن يكون المضاف فى نفسه ممكنا ، ثم ولو قدر أنه بالإضافة إلى بعض صفاته ممكن ، فالمحال انما يلزم أن لو كان المرجح له من تلك الجهة امرا خارجا^(١) عن ذاته ، وليس كذلك كما أوضحناه^(٢) ، ولا محالة أن هذه القوادح مما يعسر الجواب عنها جدا^(٣) .

فإذاً الواجب أن يقال^(٤) : لو كان البارى فى جهة لم يخل : إما أن يكون متحيزا بها أو ليس ، فان لم يكن متحيزا بها ، ولا هو مما تحيطه الأبعاد والامتدادات ، ولا هو واقع فى مسامطة الغايات والنهايات ، فلا معنى لكونه فيها الا من جهة اللفظ ولا حاصل له^(٥) ، وان كان متحيزا بها لزم أن يكون جوهرًا ، فإن من نظر إلى ما هو قابل للتحيز بجهة من الجواهر علم أن قبوله لها اما لذواتها^(٦) ولكونها جواهر^(٧) أو لصفة قائمة بها ، وعلى كلا التقديرين يجب أن يكون البارى قابلا للتحيز باعتبار ما قبل به غيره^(٨) التحيز من الجواهر ، فانه إن قبله باعتبار أمر آخر فذلك الأمر الآخر اما أن يكون مخالفا للقابل من كل وجه أو من وجه دون وجه ، فان كان مخالفا له من [كل]^(٩) وجه فيستحيل أن

(١) فى الأصل (امر خارج) .

(٢) فى ل ١٧ ، ب ١٨ ، من هذا الكتاب ، عند الكلام عن الصفات وعلاقتها بالذات ، ونجد نقد المسلك المذكور يمثل هذا عند الطوسى فى تعليقاته على المحصل ص ١١٤ .

(٣) انظر باقى الأدلة فى إبطال المكانية والجهة فى التمهيد ١٤٩ واصول الدين ٧٦ - ٧٩ والاقتصاد ٢٧ - ٣٢ وتأسيس التقديس ٥٦ - ٩٦ والمعال ٣١ - ٣٣ والأربعين ١٠٦ - ١١٨ ونهاية الأقدام ١٠٤ - ١١٤ وشرح النسفية ٢٤٢ - ٢٤٧ وفى الأبيكار ١٥٢/١ ، ب والفصل ١٢٢/٢ - ١٢٦ وانظر أيضاً الأسماء والصفات للبيهقى ٣٩٢ - ٤٢٤ .

(٤) نسب الآمدى فى الأبيكار هذا المسلك إلى الباقلانى وانتقده ، وهذا الدليل المختار فى نقي الجهة هو البرهان السادس عند الرازى فى أساس التقديس ٧٣/٧١ وبدأ به موجزا فى المحصل ١١٣ وقد اعتبره شارحه الطوسى مصادرة على المطلوب .

(٥) قارنه بمناقشة ابن تيمية فى الواسطية لإثبات العلوص ١٦ ، ١٧ ، وبما ذكره فى الأبيكار ١٥١/١ .

(٦) فى الأصل (أو) مكان الواو .

(٧) فى الأصل جوهرًا .

(٨) فى الأصل (من التحيز) ومن هنا زائدة لا داعى لها .

(٩) زيادة ليست بالأصل وهى ضرورية كما هو واضح من التقسيم .

١/٧٨ يتفقاً في قبول حكم واحد / وتأثير واحد ، فإنه مهما لم يكن بين القابل والمقبول مناسبة طبيعية ، بها يكون أحدهما قابلاً والآخر مقبولا ، والا لما تصور من المبدع اقتضاء قيام أحدهما بالآخر ، لا بالإرادة ولا بالطبع ، كما لا يتصور منه اقتضاء قيام الجواهر بالعرض والسود بالبياض والبياض بالسود. وإذا لم يكن بد من المناسبة الطبيعية بين القابل والمقبول فالشيئان المختلفان من كل وجه ان قامت بأحدهما^(١) أى مناسبة طبيعية استحال أن يكون الآخر مناسباً له من تلك الجهة ، والا كان مماثلاً له من جهة ما فيه [من]^(٢) المناسبة وهو خلاف الفرض. وان كان مخالفاً له من وجه وموافقاً له من وجه فلا بد وأن يكون القبول باعتبار ما به الاشتراك وإلا لزم المحال السابق ، وهو ممتنع .

وعلى هذا فإن كان قبول ما فرض قبوله للتحيز من الجواهر لذاتها ولجوهرها لزم أن يكون البارى جوهرًا ، وهو ممتنع لما مضى . وان كان باعتبار صفة قائمة به وهو قابل لها ، فلا بد وأن تكون تلك الصفة قائمة بذات الرب ، لضرورة ما حققناه . وعند ذلك فقبول الجواهر لتلك الصفة إما لذاته أو لصفة أخرى فان كان لصفة أخرى فاما أن يتسلسل الأمر إلى غير النهاية ، أو ينتهى إلى صفة قبولها ليس الا لذات ما قامت به من الجواهر : لا جائز أن يقال بالأول لما فيه من الامتناع ، وان قيل بالثاني لزم تناهى ذات واجب الوجود ، وذلك مع ما أوجبناه من الاشتراك في القابل ، يوجب جعل ذات واجب الوجود جوهرًا لكون ما انتهى إليه قبول التحيز من الجواهر جوهرًا^(٣) ، لكن البارى ليس بجوهر كما سلف ، [فليس]^(٤) في جهة .

وما يُخيل من الاشتراك في قبول الوجود وغيره من الصفات كالعلم والقدرة ونحوه بين الخالق والمخلوق ، مع اختلاف حقيقة القابل^(٥) ، فموذن بقصور المتمسك به عن بلوغ كمال

(١) في الأصل (احدهما) والعبارة غامضة بعد .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) قارن كل هذه المناقشة حول ما به التحيز بما في أساس التقديس للرازي ٤١ - ٤٤ والآمدى يتابع الرازي تماما في هذا الموضع .

(٤) زيادة ليست بالأصل يقتضيها السياق .

(٥) انظر هذا الإلزام من جانب ميثي الجهة والرد عليه في أساس التقديس ٧٢ ، ٧٣ ، ٨٨ ، ٩٠ .

آلات الإدراكات ، ومصوت عليه بعجزه عن الارتقاء إلى درجة النظر في المعقولات ، فإنه إن اعتقد أن الوجود نفس الموجود ، وأنه ليس بزائد عليه ، فلا يخفى أن الاشتراك ليس إلا في التسمية دون المعنى ، والاشكال إذ ذاك يكون مندفعاً . وإن قدر أنه زائد على / نفس الموجود فالواجب أن يعتقد اختلافه في نفسه عند اختلاف قوابله ، لما مهدناه ، وأن لا يلتفت إلى ما وقع به الاشتراك في الاسم ، وكذا في كل صفة يتخيل المشاركة فيها بين الخالق والمخلوق ، وأن لا يعول على من قصر فهمه وتبلد طبعه عن درك كل ما أشرنا إليه من التحقيق ، ونبهنا عليه من التدقيق .

فإن قيل : لا محالة إن كل شيئين قاما بأنفسهما ، بحيث لا يكون أحدهما محلاً للآخر فلما أن يكونا متصلين أو منفصلين ، وعلى كلا التقديرين فلا بد وأن يكون كل واحد منهما بجهة من الآخر ، والبارى والعالم كل واحد قائم بنفسه ، فلما أن يكونا متصلين أو منفصلين وربما أورد عبارة أخرى فتقيل : إما أن يكون قد خلق العالم في ذاته أو خارجاً عن ذاته : لا جائز أن يكون في ذاته والا كان محلاً للحوادث . وإن كان خارجاً عن ذاته فهو في جهة منه وربما قيل : إنه لو كان في [غير]^(١) جهة لبطل أن يكون داخل العالم وخارجه ، وإثبات لوجود هذا حاله غير معقول . وأيضاً فانا اتفقنا على أنه ذو صفات قائمة بذاته ، ومن المعلوم أن الصفات ليس حيثها إلا حيث وجود الذات ؛ فإن القائم بغيره لا يكون له حيث إلا حيث ما قام به ، فإذا حيث الصفات إنما هو حيث الذات ، وذلك يوجب كون واجب الوجود ذا حيث وجهة^(٢) .

والجواب : أما الانفصال عما ذكر أولاً من الاشكال ، فقد قال بعض المنتسبين إلى التحقيق^(٣) : إن حاصله يرجع إلى المصادرة على المطلوب في الدليل مع تغيير في اللفظ ،

(١) زيادة اقتضاها السياق وانظر الأبيكار ١٥٣/١ .

(٢) هذه شبهة الكرامية ، وقد عرضها ورد عليها الرازي في الأربعين ١١٣ - ١١٥ وأساس التقديس ٧٦ - ٩٨ ولكنه نسبها إلى محمد بن الهيصم في مناظرته مع أبي بكر بن فورك ، كما أوردها وأجاب عنها الشهرستاني في النهاية ١٠٩ - ١١٤ ، وكذا النزالي في الاقتصاد ٣١ - ٣٥ كما ذكرها الآمدي في الأبيكار (١٥٢/١ ب ، ١٥٣) وعرضها في ضيغ خمس منها الأربع التي هنا ، وانظر أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادى ٢٠٢ - ٢٠٨ ومناهج الأدلة ٧٣ ، ١٧٠ - ١٨٥ .

(٣) يقصد الشهرستاني الذي رد عليهم في نهاية الأقدام ص ١١١ بمثل ما ذكره هنا .

وذلك أن المبينة والمجامعة لا تكون الا من لوازم المتحيزات وذوات الجهات ، فاذا قيل إنه مباين أو مجامع فهو نفس المصادرة على المطلوب .

وليس هذا عند التحقيق مصادرة . لأن المصادرة على المطلوب هو أن يؤخذ المطلوب بعينه ويجعل مقدمة قياسية بلفظ مرادف مشعر بالغايرة بين المقدمة والمطلوب ، والمطلوب فيما عرضه إنما هو كونه في جهة أم لا ، وليس الجهة هي نفس الاتصال ولا نفس الانفصال ، بل هي قابلة للاتصال والانفصال ، والانفصال والاتصال كل واحد منهما لا يقبل الآخر ، / ٧٩ / ١ / ولهذا يصح أن نعقل الجهة ثم نعقل بعد ذلك كونها متصلة أو منفصلة ، وإذا كان الاتصال والانفصال غير الجهة التي هي نفس المطلوب فالمأخوذ في الدليل إنما هو غير المطلوب لا عينه ، فإذا كان كذلك فلا معنى للقول بالمصادرة ههنا . فالواجب أن يقال :

إنه إن أريد بالاتصال والانفصال قيام أحدهما بذات الآخر وامتناع القيام فلا محالة أن البارى والعالم كل واحد منهما منفصل عن الآخر بهذا الاعتبار ، وهو مما لا يوجب كون كل واحد منهما في جهة من الآخر ، مع امتناع قبولية كل واحد منهما لها أو^(١) امتناع قبولية أحدهما ، ومع امتناع تلك القبولية فلا تلزم الجهة^(٢) . وإن أريد بالاتصال ما يلزمه الاتحاد في الحيز والجهة ، وبالاتصال ما يلزمه الاختلاف فيهما ووقوع البعد والامتداد بينهما ، فذلك إنما يلزم على البارى تعالى ان لو كان قابلا للتحيز والجهة . والافان لم يكن قابلا فلا^(٣) مانع من خلوه عنهما معا . فان راموا إثبات الجهة بالاتصال والاتصال ، والمخصم لا يسلم ذلك الا فيما هو قابل للجهة ، أفضى ذلك إلى الدور ، ولا محيص عنه^(٤) . وليس لهذا مثال الا ما لو قال القائل : وجود شئ ليس هو عالم ولا جاهل محال ، فيقال :

(١) في الأصل واو بدل أو .

(٢) هذا رأى هو ما يقرره البيهقي في الأسماء والصفات ٣٩٦ ، ٣٩٧ وراجع ما بعده حتى ص ٤٣٤ مع تعليقات الكوثرى الهامة عليها ، وفي الأبيكار ١٥٣/١ ، ب .

(٣) في الأصل (بل لا مانع) .

(٤) قارن هذا الرد بما في الأبيكار ١٥٣/١ ب وجماعه عند الرازي في الأربعين ١١٤ وأساس التقديس ٨٠ - ٩٣ وهو متفق مع ما هنا مع التركيز على مبدأ التفرقة بين الشاهد والغائب وهما متفقان مع الغزالي في الاقتصاد ٣١ - ٣٢ وأنظر نقد ابن تيمية لهذه الردود في الموافقة ١١١/٢ - ١١٤ .

انما هو محال فيما هو قابل لهما ، وكذا في كل ما هو قابل لأحد نقيضين ، فان خلوه عنهما محال ، أما وجود ما لا يقبل ولا لواحد منهما فخلوه عنهما ليس بمحال . وذلك كما في الحجر وغيره من الجمادات^(١) ، وهذا يندفع ما ذكروه من الخيال الآخر ايضا .

وعدم التخيل لموجود هو لا داخل العالم ولا خارجه على نحو تخيل الصور الجزئية - مع كونه معلوما بالبرهان وواجباً التصديق به - غير مضر ، إذ ليس ما وجب التصديق به بالبرهان يكون حاصلًا في الخيال ، والا لما صح القول بوجود الصفات الغير المحسوسة كالعلم والقدرة والارادة ونحوه لعدم حصولها في الخيال ، وامتناع وقوعها في المثال^(٢) ، وما قيل من أن حيث الصفات لا يكون إلا حيث الذات فذلك إنما هو لِمَا كان من الصفات / ٧٩ ب / له حيث وجهة ؛ إذ يستحيل أن تكون الصفات في جهة وحيث الا وهي في جهة ما قامت به من الذات ، ولا يتصور وقوع الجهة للصفات دون الذات ، واما ما لا حيث له من الصفات فلا جهة [له]^(٣) ، وعند ذلك فلزوم الجهة والحيث لذات واجب الوجود بالنظر إلى حيث صفاته مع امتناع قبولها للحيث محال^(٤) .

ولعل الخصم قد يتمسك ههنا بظواهر من الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة ، وهي بأسرها ثنائية ، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية^(٥) . فلهذا آثرنا الإعراض عنها ، ولم نشغل الزمان بإيرادها .

والله ولي التوفيق . .

(١) انظر هذا المثال ونقد الفكرة التي يقوم عليها عند ابن تيمية في الموافقة ١١٩/٢ - ١٢٠ .

(٢) قارن بالرازي في التأسيس ٨٠ - ٨٢ والأبكار ١٥٣/١ ب .

(٣) زيادة ليست في الأصل .

(٤) قارن بالشهرستاني في نهاية الإقدام ١١٢ - ١١٤ والرازي في التأسيس ٨٦ ، ٨٧ .

(٥) ارجع إلى ل ١٥٩ - ١٦١ حيث أورد المؤلف بعض هذه النصوص التي يتمسك بها مثبتو الجهة ورد عليها من وجهة نظر أشعرية ، وانظر في هذا تأسيس التقديس ٧٦ وما بعدها وأصول الدين ٧٦ ، ٦٨ ، ومناهج الأدلة ١٧٦ - ١٨٥ وبحر الكلام ٢٤ - ٢٧ والفصل ٢٢/٢ - ١٢٦ والعقيدة الواسطية ١٦ ، ١٧ والأسماء والصفات ٣٩٢ ، ٤٣١ وشرح الأصول الخمسة ٢١٣ - ٢٢٧ ونشأة الفكر ٢٤٦/٢ - ٢٦٥ .

هذا وقد أورد الآمدي في الأبكار ١٥٣/١ - ١٥٤ ب كثيرًا من هذه النصوص القرآنية والنبوية المشعرة بالجهة وأجاب عنها ، قارن تأويله لهذه النصوص بما ذكره ابن تيمية في نقض المنطق عن التأويل ١٢٨ - ١٣١ والموافقة ٥/١ - ٧ ، ٤٣ - ٥٦ .

«الْفَانُونُ الْخَامِسُ»

فِي أفعالٍ وَاجِبِ الوجودِ

ويشتمل على ثلاث قواعد :

القاعدة الاولى

في انه لا خالق الا الله تعالى

فالذى ذهب إليه عصاة أهل الحق من الإسلاميين^(١) وغيرهم من الطوائف المحققين أنه لا خالق الا الله - تعالى - ، وأن وجوب وجود ما سواه ليس إلا عنه .

وخالفهم في ذلك طائفة من الالهييين^(٢) ، وجماعة من الشنوية والمعتزلة والمنجمين .
فأحرى مبدوء به إنما [هو]^(٣) البحث عن تفصيل مذهب كل فريق ، والاشارة إلى إبطال مآخذهم ، والكشف عن زيف مسالكهم ،

فمما ذهب اليه « المعلم الأول » ومن تابعه من الحكماء المتقدمين ، وقفا أثره من فلاسفة الإسلاميين : أن الباري - تعالى - واحد من كل جهة ، وأنه لا يلحقه الانقسام والكم بوجه ما ، وأنه ليس لذاته مبادئ يكون عنها ، ولا صفة زائدة عليها ، وبنوا على ذلك

-
- (١) راجع ما مر عن هذا اللفظ في ل ٣ ا من هذا الكتاب وانظر الأبحاث ٢١٢/١ ب .
(٢) الأفكار التي يذكر هنا هي آراء الأفلاطونية المحدثة غير أنه ينسبها إلى « المعلم الأول - وأتباعه » ويبدو أنه وقع في الخلط الذي وقع فيه غيره من علماء العرب بين المشائية والأفلاطونية المحدثة ، انظر في هذا الالتباس ودواعيه :
أ - العرب والفلسفة اليونانية د. عمر فروخ ٩٢ - ١٠٢ ، ١٢١ - ١٢٨ .
ب - الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، د. البهي ٢٩٦/١ ، ٢٩٧ ، ٣٩٢/٢ .
ج - التفكير الفلسفي في الإسلام د. عبد الحليم محمود ٧٤/٢ .
د - تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ٤٢ - ٤٥ .
هـ - ابن سينا بين الدين والفلسفة د. حمودة غرابة ١٣٣ - ١٤٦ .
و - تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ٢٨٧ ، ٢٩٧ .
ز - الكندي وفلسفته ص ٩٧ .
ح - أفلاطون عند العرب د. بدوي - المقدمة .
س - محاضرات في الفلسفة الإسلامية د. هويدى ٦٠ ، ٦١ .
ش - نشأة الفكر د. النشار ١٦٥/١ - ١٧٠ .
(٣) زيادة ليست بالأصل .

٨٠ / ١
 أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وإلا فلو صدر عنه اثنان لم يخل : إما ان يتماثلا من كل وجه أو يختلفا من كل وجه أو يتماثلا من وجه ويختلفا من وجه ، فان تماثلا من كل وجه فهما شئ واحد ولا تعدد ولا كثرة ، وان اختلفا من كل وجه أو من وجه دون وجه فهما في الجملة مختلفان ، وإذ ذاك فصدورهما عما هو واحد من كل وجه ممتنع ؛ لأن صدورهما عنه إما أن يكون باعتبار جهة واحدة ، أو باعتبار جهتين ، لا جائز أن يقال / بالأول ؛ إذ الاختلاف مع اتحاد الموجب محال ، ولا جائز أن يقال بالثاني والا فالجهات إما خارجة عن ذاته ، أو هي له في ذاته : فإن كانت خارجة عن ذاته فالكلام فيها كالكلام في الأول ، وذلك يفضي إلى التسلسل أو الدور ، وكلاهما محالان . وان كانت لذاته وفي ذاته فممتنع ؛ إذ هو واحد من كل وجه ، فلم يبق الا أن يكون الصادر عنه واحدا لا تعدد فيه ولا كثرة^(١) . ولا يجوز أن يكون ذلك الواحد مادة ولا صورة مادة ، إذ كل واحدة لا وجود لها دون الأخرى ، فإنا لو قدرنا وجود كل واحدة دون الأخرى لم تخل ، اما أن تكون متحدة أو متكثرة ، فان كانت متحدة فهي لذاتها ، وما اتحد منهما لذاته فالكثرة عليه مستحيلة ، والمواد والصور متكثرة . وإن كانت متكثرة ، فتكثر كل واحدة مع قطع النظر عن الأخرى محال ، كيف وإنه يلزم أن يكون التكثر لذاتها ، ويلزم ان لا تتحد والوحدة عليها جائزة ، فإذا لا وجود لكل واحدة إلا بالأخرى ، ويمتنع أن تكون إحداها علة للأخرى ، إذ العلة وان كانت مع معلولها في الوجود فلا بد وأن تكون متقدمة عليه بالذات ، وليس ولا واحدة من المسادة والصورة متقدمة على الأخرى بالذات ، ولا بد أن تكونا مستنديين إلى موجود خارج عنهما ، وذلك الخارج لا يجوز أن يكون متعددا ، وإلا أفضى إلى اجتماع الإلهين . ولا جائز أن يكون متحدا لما سبق ،

وكما لا يجوز أن يكون مادة ولا صورة مادة فكذا لا يجوز أن يكون نفسا ، فإن النفس وان لم يكن وجودها ماديا فليس إلا مع المسادة ، وإلا فلو كان لها وجود قبل مادة بدنها لم يخل : إما أن تكون متحدة أو متكثرة ، لا جائز أن تكون متحدة وإلا فعند وجود الأبدان المتعددة إما أن تنقسم وهو محال ؛ إذ المتحد لا ينقسم . واما أن تكون النفس الواحدة لأبدان متعددة^(٢) ، وهو ممتنع أيضا ؛ وإلا لاتحد الناس بأسرهم

(٢) في الأصل (لا بد أن تكون) .

(١) قارن بالأبكار ١/ ١٢١٨ ، ب .

في العلم بما يعلمه الواحد ، والجهل بما يجهله الواحد ، من حيث إن النفس المدركة واحدة . ولا جائز أن تكون متكثرة قبل الأبدان ؛ إذ الكثرة والتعدد للنفس بدون النظر إلى الأبدان / ٨٠ ب
وعلائقها محال ، وإذا ثبت أنه لا وجود للنفس إلا مع وجود مادة بدنّها امتنع أن يقال بصدورها عن المبداء الأول ، لما حققناه في المادة والصورة^(١) ، فإذا لا بد وأن يكون ما صدر عنه ما هية مجردة عن المادة وعلائقها وعبروا عنه « بالعقل الأول^(٢) » .

وبتوسط هذا العقل يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم الفلك الأقصى^(٣) ؛
وبتوسط العقل الثاني يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم فلك الكواكب . وبتوسط
العقل الثالث يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم فلك زحل . وبتوسط العقل
الرابع يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم فلك المشتري . وبتوسط العقل الخامس
يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم ، هو جرم فلك الشمس . وبتوسط العقل السادس ،
يوجد عقل آخر ، ونفس ، وجرم هو جرم فلك المريخ . وبتوسط العقل السابع يوجد عقل
آخر ، ونفس ، وجرم هو جرم فلك الزهرة^(٤) . وبتوسط العقل الثامن يوجد عقل آخر ،
ونفس ، وجرم ، هو جرم فلك عطارد . وبتوسط العقل التاسع ، يوجد عقل آخر ، ونفس ،
وجرم هو جرم فلك القمر ، وبتوسط العقل العاشر ، وجدت العناصر والمركبات وغير ذلك
من الكائنات والفسادات^(٥) .

(١) سيمود المؤلف إلى عرض دليل القائلين بحدوث النفس بتفصيل أكثر في ل ١١٤ ، ب .

(٢) قارن بالأبكار ٢١٨/١ ب ، ٢١٩ .

(٣) شرح الآمدى كيفية صدور هذه الثلاثة عن العقل الأول في الأبكار ٢١٩/١ ، وانظر في هذه المسألة : نظرية المعرفة عند ابن رشد لأستاذنا د. قاسم ٨٧ - ٩١ والجانب الإلهي د. البهي ٥٤/٢ ، ٥٥ ، ١٢٥ - ١٤١ ، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين د. الألوسي ٤٠ - ٥١ ، ١٧ - ١٩ وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، محاضرات في الفلسفة د. هويدى ٥٩ - ٦٨ ثم انظر « نهاية الاقدام » ص ٦٠ وما بعدها .

(٤) في الأصل « الزهرى » صححتها إعتاداً على التمهيد ٦١ والأبكار ٢١٩/١ - والقاموس المحيط .

(٥) قارن عرضه لسلسلة الصدور بعد العقل الأول بالأبكار ٢١٨/١ - ٢٢٠ ب ثم انظر ابن سينا تيسر رسائل ١٠٨ - ١١٤ - والنجاة ٢٥٨ - ٢٨٤ والإشارات ٦٤٢/٣ وما بعدها .

وأما المنجمون :

فقد اعتقد فريق منهم أنَّ صدور الكائنات وحلوث الحادثات ، وكل ما يجري في عالم الكون والفساد ليس إلا عن الأفلاك الدائرة ، والكواكب السائرة ، وأنه لا مدبر سواها ، ولا مكون إلاها .

وقد تحاشى فريق منهم عن سخف هذه الحالة ، وتشنيع هذه المقالة ، فقالوا : المدبر والخالق ليس [إلا]^(١) الله تعالى ، لكن بتوسط الأجرام الفلكية والكواكب السماوية^(٢) .

وأما الثنوية :

فاعتقادهم أنَّ مبدأ الكائنات وكل ما في العالم من خير وشر ونفع وضر ليس هو إلا امتزاج « النور والظلمة » ، وأنهما أصل العلوم ، فما يحصل من الخير فمضاف إلى النور وما يحصل من الشر فمضاف إلى الظلمة .

٨١ / ١ / لكن منهم من ذهب إلى أنَّ النور قديم ، والظلمة حادثة عن فكرة ردية حصلت لبعض أجزاء « النور » ، وعبروا عن النور بالبارئ ، وعن الظلمة بالشیطان . ومنهم من قال بأنهما قديمان^(٣) .

وأما المعتزلة :

فمطبقون على أنَّ أفعال العباد المختارين مخلوقة لهم ، وأنها غير داخلية في مقدرات الرب - تعالى - ، كما أنَّ مقدرات الرب غير داخلية في مقدراتهم^(٤) .

(١) زيادة ليست في الأصل .

(٢) انظر ما سيأتي عن الصابئة في القانون السابع ل ١٢١ ، والأبكار ١/٢٢١ ، ٢٢٣ ثم التهيد للباقلافي ٦١ ، ٦٨ ، والأربعين للرازي ٢٤١ وأصول الدين للبغدادى ٨٣ - ٨٦ ، ونقض المنطق لابن تيمية ٩٩ - ١١٩ .

(٣) قارن بالأبكار ١/٢٢٥ ، ٢٢٨ ب حيث يفيض في عرض آراء الثنوية وفرقهم المتعددة ، ثم انظر في هذا التهيد ٦٨ ، ٧٥ ونهاية الاقدام ٦٥ - ٦٧ ، ٩٩ .

(٤) قارن بالمغنى ٣/٨ - ٥٩ ، وبشرح الأصول الخمسة ٣٢٣ - ٣٤٤ وبما في الأبكار ١/٢٥٧ ب ، ٢٥٨ ا ثم انظر نهاية الاقدام ٦٥ - ٧٥ وأصول الدين ١٣٤ - ١٣٩ ومناهج الأدلة ٨٩ - ٩٢ ، ٢٣٤ - ٢٣٩ ، وبشأن تحقيق موقف المعتزلة ونفى ما يرمون به من الشرك لرأيهم هذا انظر « اللمعة » للحلبي بتحقيق الكوثرى ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٦ ، ٦٩ ومناهج الأدلة - المقدمة ١٠٦ - ١٠٧ والمغنى ١٤٢/٨ - ١٤٨ حيث يرد تهمة المحسوسة وشرح الأصول حيث يرد فكرة وجود خالق غير الله ٣٧٩ - ٣٨٧ وقدرما هم بهذه التهمة ابن حزم في الفصل ٥٤/٣ - ٧٠ ، ٣٤٠ - ٣٥٧ والأشعرى في الإبانة ٧٣ والجيلاني في الغنية ٦٧ والقشيري في الرسالة ص ٣ ، ٤ . .

وقد نقل عن القاضي - رحمه الله - أنه لم يثبت للقدرة الحادثة أثرا في الفعل ، بل أثبت لها أثرا في صفة زائدة على الفعل ، كما سنبينه ، ثم اختلف قوله في الأثر الزائد ، فقال تارة : إنه لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلا ، وقال تارة : بالتأثير ، وأثبت مخلوقا بين خالقين^(١) .

وقد نقل عن الإسفراييني أنه قال في نفس الفعل ما قاله القاضي في القول الثاني في الأثر الزائد^(٢) .

وذهب إمام الحرمين في بعض تصانيفه إلى تأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل ، ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيرا إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة عليه^(٣)

وذهب من عدا هؤلاء من أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكْتِسَاب وإلى الله - تعالى - بالخلق والاختراع ، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلا^(٤) .

وإذا عرف بالتحقيق مذهب كل فريق ، فلا بد من التعرض إلى إبطال مذاهب أهل الضلال :

١ - وأول مبدوء به إنما هو الرد على طوائف الإلهيين القائلين بمنع صدور الكثرة عن واجب الوجود :

وهو أنا نقول : عماد اعتقادكم ورأس اعتمادكم ، إنما هو آيل إلى نفي الصفات الزائدة

(١) انظر رأى القاضي الباقلاني ومناقشته في : نهاية الاقدام ٧٣ ، ٧٨ وشرح النسفية ٧٦ ، ٣٥٢ والإرشاد ٢٠٦ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ وإيثار الحق على الخلق ٣١٨ - ٣٢٠ واللمعة للحلي ٤٨ - ٥١ ، وما سيأتى في ص ٢٢٠ وما بعدها .

(٢) انظر عن رأى الاسفرائيني : نهاية الاقدام ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٧ واللمعة ٤٧ ، ٥١ ، ٥٢ والأربعين للرازي ٢٧٧ والأبكار ٢٥٧/١ ب ، وما سيأتى في ص ٢٠٣ ، وانظر في ترجمة الاسفرائيني أبي اسحاق إبراهيم بن محمد المتكلم الأشعري المتوفى سنة ٤١٨ كتاب وفيات الأعيان ٨/١ .

(٣) انظر عن رأى الجويني : الأبكار ٢٥٨/١ ونهاية الاقدام ٧٨ ، ٧٩ ، وهو يتهم بالتأثر بالفلاسفة ، واللمعة وهو من أوفى المراجع في هذا ٥٤ - ٦٠ ، والعقيدة النظامية ص ٣٠ - ٤٥ وهي المصنف المشار إليه هنا .

(٤) هذا هو رأى الأشعري نفسه ومن قابعه ، وقد ذهب إليه من غير الأشاعرة ضرار بن عمرو وحفص الفرد والتنجار كما ذكر القاضي في المتن ٣/٨ والأشعري في المقالات ٣١٢/١ ، ٣١٦ كما نسبته إلى بعض أهل الحديث والسنة في المقالات ٣٢١/١ ، وانظروا سيأتى في ص ٢٢١ - ٢٢٣ من هذا الكتاب .

على الذات ، وقد بينا فيما سلف سخط هذا المعتقد ، وتشنيع هذا المعتمد^(١) . ثم إن ما أوجب لكم القول بمنع صدور الكثرة عن واجب الوجود إنما هو كونه واحدا ، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ولا بد لكم في هذه الدعوى من العود إلى هدم ما بنيتموه ونقض ما أبرمتموه^(٢) وذلك أنه لو لم من كونه واحدا ، وحدة ما صدر عنه ، فيجب أن يكون ما صدر عن معلوله أيضا واحدا لكونه / واحدا ، وهكذا لا يزال الحكم بصدور الواحد دائما ، وهو مما يوجب امتناع وقوع الكثرة في المعلولات ، وتناقض قولكم في صدور الكثرة عن المعلول الأول ، حيث قلتم إن المعلول الأول يصدر عنه عقل آخر ونفس وجرم هو الفلك الأقصى . ثم إن صدور الكثرة عن المعلول الأول إما أن تكون وهو متحد أو متكرر ، فإن كان واحدا فقد ناقض^(٣) قولكم إن الواحد لا يصدر عنه الا واحد . فهلا قلتم بصدور^(٤) الكثرة عن واجب الوجود ، وإن كان واحدا ، كما قلتم بصدور الكثرة عما صدر عنه وهو واحد . وإن قلتم : إن ما صدر عنه الكثرة متكرر ، فقد قلتم بصدور الكثرة عن واجب الوجود وأفسدتم ما ظننتم إحكامه ومارمتم إتقانه ، وذلك خسف^(٥) القول والفعال^(٦) .

فإن قيل : لامحالة أن المعلول الأول واجب الوجود بالواجب بذاته ، وكل ما هو واجب بغيره فهو ممكن باعتبار ذاته ، من حيث أن ذاته لاجائز أن تكون واجبة ، وإلا [لما]^(٧) كان واجبا بغيره ، ولا جائز أن تكون ممتنعة وإلا لما وجدت ولا بالغير ، فتعين أن يكون باعتبار ذاته ممكنا ، وهو لامحالة يعلم ذاته ويعلم مبدأه وهذه الجهات كلها ليست له عن

(١) قارن بالأبكار ٥٤/١ ب ، وارجع ما سبق عنهم في ل ١٧ - ١٨ ب من هذا الكتاب

(٢) في الأصل (برتموه) . (٣) في الأصل (ناقص في) .

(٤) في الأصل (صدور) . (٥) في القاموس : خسف الشيء خسفا نقص .

(٦) انظر نقده لهذه القاعدة الفيزيائية والنظرية عامة في الأبكار ٢١٩/١ ب - ٢٢٠ ، ٣٢/٢ - ٣٩ ب وقارنه بنقد الرازي (شرح الإشارات بتحقيق سليمان دنيا ٦٦٨/٣ - ٦٧٠) والشهرستاني في نهاية الاقدام ٥٦ - ٦٥ والغزالي في التهاوت (دنيا) ١٤٥ - ١٤٩ والجويني في الإرشاد ٢٣٤ - ٢٣٧ وابن حزم في الفصل ٤٤/٣ - ٤٦ وابن تيمية في المنهاج بتحقيق د. رشاد سالم ١٤٦/١ - ١٦١ وفي نقض المنطق ٩٩ - ١١٧ ، وانظر أيضاً في هذا الصدد فخر الدين الرازي وآرواؤه للزركان ٣٤٧ - ٣٥٨ والمشائية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٦٩ - ٧١ وخاصة عن نقد ابن ملكا البغدادي لها وهو عن تأثروا بها أيضا .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

عن غيره ، بل هي أمور لازمة تابعه لذاته ، ماعدا وجوب وجوده فإنه له عن مبدئه ، ومبدأ صدور الكثرة إنما هو عن هذه الجهات ، فإنه باعتبار إضافته إلى واجب^(١) موجب لوجوده يوجب عملا ، وباعتبار صلته بمبدئه يوجب صورة ، وباعتبار كونه ممكنا يوجب مادة ، ترتيبا للأشرف على الأشرف والأخس على الأخس ، وهذه هي مبادئ صدور الكثرة ولولاها لما كانت الكثرة^(٢) .

قلنا : هذه العماية والجهالة قد تعظم نسبتها إلى الصبيان ، فضلا عن من ينسب إلى شيء من التحقيق ، والغوص والتدقيق ؛ وذلك لأن هذه الجهات إما أن توجب التعدد والكثرة في ذات / المعلوم الأول ، أولا توجب التعدد والكثرة كالأمر السلبية والإضافية : ١ / ٨٢ فإن أوجبت التعدد والكثرة فتدقيل بصدور الكثرة عن واجب الوجود . وإن قيل لا توجب التعدد والكثرة فلم لا قيل بصدور الكثرة عن واجب الوجود ؟ فإن السلوب والإضافات له أكثر من أن تحصى . هذا من حيث الإجمال .

وأما التفصيل : فهو أن مذكروه من الجهات الموجبة للكثرة حاصلها يرجع إلى سلوب وإضافات ، فإن وجوبه بغيره وعلمه بمبدئه وبذاته أمور إضافية . وكونه ممكنا بذاته : إن فسرنا الممكن بما سلب عنه الضرورة في وجوده وعدمه كان أمرا سلبيا ، وإن فسر بما يستقر إلى المرجح في كلا طرفيه كان أمرا إضافيا . وعند عودها إلى السلوب والإضافات فيلزم عنها ما ذكر في الإجمال .

كيف وأن قوهم إنه^(٣) يعلم مبادئ ويعلم ذاته دعوى ، لو سئلوا عن الدليل عليها لم يزد قوهم على أنه باعتبار ذاته ممكن أن يكون عالما ، والمانع من العلم إنما هو المادة وعلائقها ، وهي بأسرها منتفية ، فإن ماهيته مجردة عن المادة وعلائقها . وهو أيضا من أقرب المقالات وأعظم الشناعات . فإن إمكان كونه عالما لا يوجب ولا يؤثر في إيجاب العلم له ، وإلا كانت جهة الإمكان هي المرجحة لأحد الطرفين وهو ممتنع .

(١) في الأصل (موجب الوجود) .

(٢) نجد هذا التبرير لصدور الكثرة من المعلوم الأول عند الشبرستاني في نهاية الاقدام ص ٦٠ وذكره أيضاً في الابكار

(٣) في الأصل (الله) .

١٢١٩/١ ورد عليه .

ونفى المانع مما لا يوجب أيضاً ، فإن ثبوت الشيء إنما يستند إلى ما يقتضيه ، أما إلى نفي المانع والمعارض فكلا . ثم يلزمهم من ذلك مناقضة قولهم : إن الباري - تعالى - لا يعلم الجزئيات ، من حيث إن المانع هو المادة وعلاقتها ، وقد انتفت في حقه - تعالى - . ثم إن كانت هذه الجهات مما توجب الكثرة فلم قيل بانحصار ماصدر عنه في أربعة^(١) أشياء ؟ ولم لا كانت أزيد من ذلك ؟ فإن مثل هذه الجهات لديه أكثر من أن تحصى ، فإذا حصل ما ذكره لا يرجع إلا إلى محض تحكمات باردة ، وخيالات فاسدة ، لا يرضى بها لنفسه بعض / المجانين ، فضلاً عما يزعم أنه من المحصلين^(٢) .

(ب) وأما المنجمون :

القائلون بصنع الكواكب والأفلاك ، وأنه لا خالق ولا صانع سواها : فقد أكثر الأصحاب في الرد عليهم بأسولة^(٣) باردة ، واستفسارات جامدة ، والزامات لا ثبوت لها على محك النظر ، تليق بمناظرة العامة والصبيان ، فسادها يظهر . ببديهة العقل لمن له أدنى تحصيل ، لا يليق أن يطول بذكرها ههنا . فالسبيل الحق أن يقال لمن زعم منهم أن لا خالق إلاها ولا مبدأ سواها :

إما أن تكون باعتبار ذواتها واجبة ، أو ممكنة ، أو البعض منها واجب والبعض ممكن : فإن كانت واجبة فقد سلك الإلهيون في إبطال ذلك طريقة امتناع اجتماع واجبين ، وهي غير مرضية كما سلف^(٤) . فالحق أنها لو كانت واجبة لكان وجودها سرمدياً ، ولو كان

(١) كذا بالأصل .

(٢) قارن بنهاية الأقدام ٥٦ - ٦٥ وبوصف ابن رشد للنظرية في تهافت التهافت بأنها خرافة وخيال (نظرية المعرفة عند ابن رشد ص ١١٠) .

(٣) جمع سوال بكسر السين ، انظر تعليقات الشيخ النجار على المغني ٧٧/١١ - والقاموس المحيط مادة سأل . وقد رد عليهم من الأصحاب « الباقلاني » في التمهيد ٦١-٦٨ والرازي في الأربعين ٢٤١ وغيرهما ولا أدري من يقصد الآمدي بكلامه ؟ كما رد عليهم أيضاً عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ١٢٠ - ١٢٢ ، وقد أفاض الآمدي في تصوير مذهب الصابئة في الأبيكار ١٢٨/٢ إلى ص ١٢٣ ب وهي من أهم النصوص في تاريخ هذه الطائفة التي مازالت تعيش في العراق - كما يقرر الأب انستاس الكرمل ، في بحثه عنها الذي نقل فيه نصوص الأبيكار ، أنها تنطبق تماماً على الصابئة المعاصرة له - في مجلة المشرق البيروتية المجلد رقم (٤) لسنة ١٩٥١ ص ٤٠٠ - ٤٠٣ .

(٤) ممن إستخدم طريقة الممانعة في الرد عليهم الباقلاني في التمهيد ٦٣ والبغدادى في أصول الدين ٨٥ ، ٨٦ وقد علمت رأى الآمدي فيها في أول القانون الثالث .

سرمديا لوجب القول بأن لانهاية لحركاتها إن كانت متحركة في القدم، ولقادير حركاتها إن لم تكن متحركة ، وذلك ممتنع لما أسلفناه في تناهي العلل والمعلولات^(١) .

ثم إن الواجب لذاته هو ما لو فرض معلوما لزم المحال عنه لذاته لاغيره ، ولا يخفى أن القائل لو فرض بعقله عدم شيء من الكواكب والأفلاك لم يلزم في عقله عن ذلك لذاته محال، كما لا يلزم من فرض وجود فلک آخر وكوكب آخر ، وما هو على [هذا^(٢)] النحو كيف يكون الوجوب له لذاته؟ بل إن فرض واجبا فليس ذلك له إلا لغيره ، وكل ما وجوبه لغيره فهو بذاته ممكن ، كما سلف . كيف وأن ذلك على أصلهم غير مستقيم؛ لاعتقادهم أن تأليف الاجرام ليس إلا من المواد والصور ، وقد بان أن كل واحد من المادة والصورة ليس وجوده إلا بأمر خارج عنها فهما لامحالة ممكنان . وما مفرداته التي منها تأليفه ممكنة كيف يكون هو لنفسه واجبا^(٣) ؟

ثم لو كانت واجبة لوجب أن ما شاركها في معنى الجوهرية أن يكون واجبا^(٤) ؛ إذ يستحيل أن يكون وجوب الوجود لما به تخصص جواهر الأفلاك/ومغايرتها لغيرها ٨٣ / ٢ من الجواهر ؛ فإن ذلك لا قوام له بنفسه دون المتخصص به وهو دور ممتنع . وعند ذلك فيلزم على أصله امتناع القول بحدث الجواهر الصورية الثابتة للأجرام العنصرية ، وكذا في الجواهر الانسانية التي للأبدان الإنسانية على رأى من اعترف منهم بحدثها وبكونها جوهرًا . وهو^(٥) لامحالة تناقض. وبما حققناه ههنا يتبين إبطال كون البعض منها واجبا دون البعض ، فبقي أن تكون بأسرها ممكنة .

وإذ ذاك فلا بد لها في وجودها من مرجح خارج عنها وبطل القول بأنه لامبدأ لها .

وأما من اعترف منهم بأن لها مبدأ خارجا عنها لكنه أضاف الخلق إليها ، ووقف الإبداع والإحداث عليها فليس له في دعواه مستند غير الاستقراء ، بأننا وجدنا التأثيرات

(١) في القانون الأول ص ٥ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) زيادة ليست بالأصل . (٣) قارن بالأبكار ٢٢٣/١ ب .

(٤) هذا الرد سبق به الباقلاني في التمهيد ٦١ ، ٦٤ ، ٦٥ وتابعه عليه الرازي في الأربعين ٢٤١ .

(٥) في الأصل (وهي) .

المختلفة والامتزاجات المتقاربة وجميع ما في عالم الكون والفساد من خير وشر لا يوجد إلا عند حركة كوكب مخصوص ، وذلك مما يوجب إسناده إليه ، وإحالة وجوده عليه . إذ لو كان اتفاقيا لما دام .

ونحن نعلم أنهم لو طولبوا بصحة هذا الاستقراء لم يجدوا إلى إثباته سبيلا ، ثم لو قدرت صحته وأن وقوع الآثار الحادثة ملازم لحركات الكواكب والأفلاك فغير لازم أن تكون هي عللها والأسباب الموجبة لها ، لما [أنه]^(١) لمانع من أن يكون الخالق والباري هو الله تعالى ، وقد أجرى العادة بوجود الحادثات ووقوع التأثيرات عندها^(٢) . وإن منع بعض الأصحاب من صحة هذا الاطلاق ؛ بناء على أن ما [من]^(٣) جيشين تلاقيا ، أو من نفسين تخاصما ، إلا وقد أخذ الطالع لكل واحد منهما ، ومع ذلك فالمنصور والغالب لا يكون إلا أحدهما ، فلا معول عليه ؛ إذ لمانع من القول بخطأ الآخذ للطالع في الحساب أو الحكم . وليس هذا موضع الاطناب ومحز الإسهاب ، والذي يجب الاعتماد ههنا عليه ليس إلا ما أشرنا إليه .

(ج) وأما الطريق :

ب/٨٣ في الرد على / الثنوية القائلين بالنور والظلمة وأنه لا مبدأ للعالم سواهما أن يقال : إن النور والظلمة بالنظر إلى ذاتيهما واجبان ، أو ممكنان ، أو أحدهما واجب والآخر ممكن : فإن كانا واجبين لزم أن ما شاركهما في نوعيهما أن يكون واجبا ، وأن لا يكون موجودا بعد العدم ، وهو خلاف ما نشاهده من الأنوار والظلم ، وبه يتبين امتناع كون أحدهما واجبا والآخر ممكنا ، فبقي أن يكونا ممكنين .

(١) في الأصل (لم لمانع) .

(٢) نجد هذا الرد على فكرة الاقتراح بين الحوادث الأرضية والظواهر الفلكية عند الباقلاني في التمهيد ٦٤ ، ٦٧ ، ٦٨ والرازي في الأربعين ٢٤١ وانظر مناقشته التفصيلية لأساليب المنجمين وطرقهم الرصدية في الأبيكار ١/٢٣٣ - ١٢٢٥ ولعله يشير إليه بكلامه في آخر هذه الفقرة .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

وعند ذلك إما أن يستند كل واحد منهما في وجوده إلى الآخر أو إلى أمر خارج عنهما : لاجئز أن يقال بالأول ؛ إذ هو دور ممتنع ، ومع كونه ممتنعا فغير مسلم صدور الشر عن الخير والخير عن الشر ، لكون أحدهما خيرا والآخر شرا ، وهو تناقض . وإن كان المرجح لما أمرا خارجا عنهما فقد بطل القول بأنه لامبدأ سواهما ، ولا مرجح إلا هما . ثم كفى بالخصم سخفا أنه لو سئل عن الدلالة على ما يعتقده ، والإبانة عما^(١) يعتمد عليه لم يزد على قوله :

إنا وجدنا الموجودات لا تنفك عن أن تكون ثقيلة تطلب أقصى جهة السفلى ، أو خفيفة تطلب أقصى جهة العلو ، أو ذات ظل حاجبة كالأشياء الكثيفة الغليظة من الحديد والحجارة ونحوها ، أو ماهو على نقيضها من الأشياء الشفافة التي لا ظل لها كالزجاج^(٢) الصافية واليواقيت ونحوها ، وبالجمل لا ينفك عن خيرات وشرور ، ولا بد من أن نرتب على كل واحد ما يليق به ، ترتيبا للأشرف على الأشرف ، والأخس على الأخس ، وإلا كان الأخس صادرا عن الأشرف ، والقبيح صادرا عن الحسن .

وهو خلاف المعقول ، فإنه مع ما يشمل عليه من الركائكة والتحكم بتخصيص المبدأ بالنور والظلمة لم يعلم أن مدلول اسم الشر ليس الا عبارة عن عدم ذات أو عدم كمال ذات ، وأن الحسن والقبح ليس يستدعى إسناده إلى ماهو في نفسه ذات ووجود حتى يلزم التثنية على ما لا يخفى^(٣) .

ثم ولو كان الشر والقبح ذاتا واستدعى أن يكون مرجحه ذاتا فلا / يخفى أن العالم ينقسم إلى ماهو خير محض وإلى ماهو شر محض ، وإلى ماهو خير من وجه وشر من وجه ، ولا يوصف بكونه خيرا محضا ولا شرا محضا ، ويجب من ذلك أن يكون من المبادئ ماهو خير من وجه وشر من وجه ؛ إذ الخير المحض لا يصدر عنه إلا خير محض ، والشر المحض لا يصدر عنه إلا شر محض^(٤) . وإن كان ذلك إنما يحصل بامتزاجهما ، فاهتزاز

(١) في الأصل (والإبابة على ما) .
(٢) في الأصل (كالرحاب) .
(٣) انظر ما مر عن إرادة الشر ووقوعه في ل ١٢٩ - ٣٠ ب ، وقارنه بما ينسبه الشهرستاني إلى الفلاسفة في النهاية ١٠١ .
(٤) نجد هذا الرد في نهاية الأقدام ٦٦ ، ٦٧ وفي التهيد من قبل ص ٧٢ ، ٧٣ .

كل واحد منهما بالآخر وحركته إليه إما لذاتيهما أو لمعنى زائد عليهما ، كما قال فريق منهم : إن الأصول ثلاثة ، نور محض ، وظلام محض ، وأصل ثالث ليس بنور ولا ظلام ، وهو دون النور وفوق الظلام ، وهو الموجب لامتزاجهما ، والمعدل بينهما : فإن كان لذاتيهما فهو محال ، وإلا لما تصور الافتراق بينهما ، وهو خلاف ما نشاهده ، كيف وأن النور والظلمة لذاتيهما [متباينان] ^(١) فكيف يكون أحدهما طالبا للآخر ؟ وإن كان ذلك باعتبار أمر ثالث فلإما أن يكون من نوعهما . أو من نوع أحدهما ، أو هو نوع ثالث غيرهما . فإن كان منهما فهو دور ، فإن امتزاجهما لا يتم إلا به ، وهو لا يتم إلا بامتزاجهما . وإن كان من نوع أحدهما فليس بأصل ثالث غيرهما ، وإذ ذاك فيعود القسم الأول لامحالة . وإن لم يكن من نوعهما فهو إما بسيط أو مركب : فإن كان بسيطاً فهو إما خير محض أو شر محض ، لعدم التركيب فيه ، وإذ ذاك فالصادر عنه يجب أن يكون حاذياً لحذوه وقافياً أثره ، وفي ذلك امتناع وجود قسم آخر غير الشر المحض والخير المحض ، وهو ممتنع ^(٢) .

(د) وأما الرد على المعتزلة :

في خلق الأعمال فهو موضع غمرة . ومحرز إشكال ^(٣) ، وهو يستدعي تقديم طرق المتكلمين ، وإيضاح الصحيح منها والسقيم ، ثم الإشارة إلى شبه المخالفين ، وبيان الفرق بين الخلق والكسب فيما بعد إن شاء الله تعالى ، فنقول : ذهب المتكلمون ههنا إلى مسالك لا ظهور لها عند من طهرت بصيرته واتقنت قريحته .

المسلك الأول :

أنهم قالوا : لو لم تكن مقدورات / العباد مخلوقة لله - تعالى - لم يكن إلا لاستحالة مقدور بين قادرين وهو غير مستقيم ، فإنه قبل أن يُقدّر عبده لم يكن الفعل مقدوراً

(١) غامضة بالأصل ، اثبتها اعتماداً على الأبيكار ٢٢٧/١ ب مستأنساً بما في نهاية الأقدام ٦٥ .

(٢) قارن بالتمهيد ٦٨ - ٧٨ ونهاية الأقدام ٦٥ - ٦٧ والأبيكار ٢٢٦/١ - ٢٢٧ . وانظر أيضاً نشأة الفكر ١٧٤/١ - ٢٢٠ ، ٦٣/٢ - ١٠٦ ، ٢٩٣ - ٣٤٦ ، ٤٠٠ - ٤٦٥ فهو من أوفى المراجع في مسألة الثنوية وعلاقتها بالإسلام . ونلاحظ هنا أن الآمدى يناقش احتمال النوع الثالث المركب ، ولعله اكتفى بإبطال المزيج من الخير والشر فيما سبق .

(٣) هكذا بدأ الآمدى كلامه عن المسألة في الأبيكار ٢٢٨/١ بما يشعر بخطورتها عنده .

للعبد ، فيجب أن يكون مقدورا للرب ، إذ الفعل في نفسه ممكن . والمانع من كونه قادرا بعد إقدار العبد إنما هو استحالة اجتماع مقدور بين قادرين ، وهذا المانع غير موجود قبل إقدار العبد . وإذا كان مقدورا للرب قبل إقدار العبد فبعد إقداره يستحيل أن يخرج ما كان مقدورا له عن كونه مقدورا ، فإنه لو خرج عن كونه مقدورا للرب بسبب تعلق القدرة الحادثة به لم يكن بأولى من امتناع تعلق القدرة الحادثة به ، واستبقاء تعلق القدرة القديمة به ، بل بقاء ما كان على ما كان أولى من نفيه وإثبات ما لم يكن . وإذا ثبت كونه مقدورا للرب وجب أن يكون خالقه ومبدعه ، من حيث إنه يستحيل انفراد العبد بخلق ما هو مقدور لله - تعالى - (١) .

واعلم أن هذا المسلك من ركيك القول ؛ إذ الخصم قد يمنع كونه مقدورا للرب قبل تعلق القدرة الحادثة به - وكون الفعل في نفسه ممكنا مما لا يوجب تعلق القدرة القديمة به أصلا - ولا يعترف بأن كل ممكن في نفسه مقدور للرب . وما قدر من زوال المانع فمتهافت أيضا ، فإن الخصم مهما لم يسلم إمكان تعلق القدرة القديمة بالفعل فلا يلزم من عدم ما يتخيل في الجملة مانعا أن يكون التعلق في نفسه ثابتا ، ثم ولو قدر كونه ممكنا فلا يلزم التعلق من انتفاء المانع المعين مهما لم يتبين انتفاء غيره من الموانع ، وذلك مما لا يتم إلا بالبحث (٢) ، وهو بعيد عن اليقينات . كيف وإنه لو قدر مقدورا للرب فلا يلزم ، من حيث هو مقدور له ، [أن تكون نسبته إليه] (٣) أولى من نسبته إلى العبد بكونه مقدورا له ، فإن قيل : إنه يكون مخلوقا لهما فهو خلاف المذهب ، ومع ذلك فهو محال لما سلف (٤) .

المسلك الثاني :

لو جاز تأثير القدرة الحادثة في الفعل بالإيجاد والاختراع لجاز تأثيرها في إيجاد

كل موجود؛ من / حيث إن الوجود قضية واحدة لا يختلف وإن اختلفت محاله وجهاته ، ١٨٥ / ١

(١) تجد هذا المسلك ونقده في الأبيكار ٢٥٨/١ ب ومن قبل في الإرشاد ١٨٨ - ١٩٢ .

(٢) قارن بالأبيكار ٢١٦/١ ب .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) في هذا القانون وفي القانون الثالث .

والقول بجواز تأثيرها خلف ، فإنها لا تؤثر في إيجاد الأجسام ولا في شئ من الأعراض
ماعدا الأفعال ، كالطعوم والألوان والأرايح ونحو ذلك^(١) ، وإن كان التالي باطلا
كان المقدم باطلا^(٢) .

وهو من الطراز الأول في الإبطال فإن ما ألزمناه في الخلق والإبداع بعينه لازم لنا
فيما أثبتناه من تعلق القدرة بالحادث بإيجاد بعض الأشياء دون البعض ، وعند ذلك
فجوابنا عنه هو جواب لما ألزمناه .

وليس من السديد أن يقال : ما ثبت تعلق القدرة بالحادث [به]^(٣) لم يكن باعتبار
معنى يشاركه فيه ما لم يكن متعلقا للقدرة بالحادث ، بل ما هو متعلقها إنما هو بخصوص
ذاته ومجموع صفاته ، وإذ ذلك فلا يلزم أن تعلق القدرة بغير تلك الذات ، مما هو مخالف
لها في الحقيقة والصفات . فإن^(٤) القدرة وإن تعلق بالوجود وبغيره من^(٥) الصفات
الخاصة بالذات فلا يخرجها ذلك عن أن تكون متعلقة بالوجود ، وعند ذلك فلا إشكال
لازم من جهة تعلقها بالوجود لامن جهة تعلقها بغيره . وإن قيل إنها لا تتعلق إلا بإيجاد
مخصوص هو لذات مخصوصة فلعل [يوجد]^(٦) مثله في الخلق والإيجاد .

وهو لامحالة لازم على القاضي - رحمه الله - في قوله بتأثير القدرة في إيجاد صفة
زائدة على الفعل ، ولا محيص عنه . لكن قد يبقى ههنا مناقشة جدلية ، ومؤاخذه معنوية ،
وهو أن يقال :

غاية ما ذكرتموه وأقصى ما أثبتتموه ، أن ألزمتونا على سياق ما ذكرناه ما ألزمتكم
إياه [وأدنى]^(٧) ما فيه كونه حجرا على الفريقين ولازما للطائفتين ، وذلك مما لا يوجب
كونه في نفسه باطلا ، بل الواجب أن يقضى به على كلا المذهبين .

(١) انظر في مجال تأثير القدرة الحادثة عند المعتزلة المعنى ٤٣/٨ - ٤٧ .

(٢) أورد هذا المسلك في الأبحاث ١/٢٥٨ ، ب ، ونقده بنحو ما هنا ، أنظر شرح الأصول الخمسة ٣٧٢ ،
٣٧٣ والمعنى ٢٦٧/٨ - ٢٦٩ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) ما يأتي بيان لعدم سداد القول السابق .

(٥) في الأصل (تعلق به الوجود بغيره) .

(٦) زيادة ليست بالأصل .

(٧) غامضة بالأصل أثبتتها اجتهدا .

والجواب على التحقيق عن هذه المؤاخذة إنما يتهياً مع من يعترف بالالزام ويقول بالكسب ويعتقد صحته كما هو المنقول عن أهل الحق ، فإنه مهما اعترف صاحب الدليل بمخالفته ووقوع مناقضته ، وكان مع ذلك جازماً بالمخالفة معتقداً لها ، فقد / اعترف ٨٥ ب بأن ما ذكره لا يوجب الانقياد ولا يصلح للإرشاد ، وكفى مثونة الجواب ، وأما من لا يعترف بذلك فلا .

هذا كله إن قلنا : إن الوجود زائد على ذات الموجود ، وإلا فإن كان هو نفس الموجود^(١) فقد بطل القول بالاشتراك والاتحاد في قضية الوجود ، وامتنع الإلزام .

المسلك الثالث :

قالوا : البارئ - تعالى - قادر على مثل جميع الأجناس التي هي مقدورة للعبد ، وإذا ذلك فيجب أن يكون قادراً عليها ، فإنه لو لم يكن يقدر عليها لم يكن قادراً على مثلها وهو خلف . وإذا ثبت أنه قادر على أفعال العباد فإذا حدثت وجب أن تكون مخلوقة له^(٢) .

وهو قريب من المسلك الأول ؛ إذ الخصم قد يمنع كون الرب قادراً على مثل فعل العبد ، وإن سلم فاما أن يكون في محل قدرة العبد أو خارجاً عن محل قدرته : فإن كان في محل قدرة العبد فهو محل النزاع وموضع المنع . وإن كان خارجاً عن محل قدرة العبد فهو غير مقدور للعبد فإذا قيل بكون الرب^(٣) قادراً على فعل العبد لكونه قادراً على مثله ، فيلزم أن يكون العبد قادراً على فعل الرب لكونه قادراً على مثله ، وهو محال . ثم ولو سلم أنه قادر على فعل العبد فلا يلزم أن يكون خالقاً له ، لما أسلفناه^(٤) .

(١) كما هو رأي جمهور الأشاعرة واختاره الأمدى ، راجع ما سبق في ل ١٥ ، ول ١٦ ب .

(٢) هذا المسلك في الأبكار ١/٢٥٩ ، ب مع نقده بقرئ بما هنا ، ونجد فكرة هذا المسلك في الجمع للأشعرى ٧٤ ،

٧٥ . وسبق للقاضي عبد الجبار المعتزلي نقده في شرح الأصول الخمسة ٣٧٥ ، ٣٧٦ .

(٣) في الأصل (بكونه كون الرب) . حذفت الأولى وزدت الباء في الثانية .

(٤) (ل ٨٤ ب = ص ٢١٥ من هذا الكتاب .

وربما تمسك بعض الأصحاب ههنا بظواهر الكتاب والسنة وأقوال بعض الأئمة ،
ولا مطمع لها في القطعيات ، ولا معول عليها في اليقينيّات ، فلذلك آثرنا الإعراض عنها
ولم نشغل الزمان بإيرادها^(١) .

والصواب في هذا الباب :

أن يقال : لو لم يكن فعل العبد ، بل غيره من الموجودات الحادثة ، مقدورا للرب ،
وداخلاً تحت قدرته للزم أن يكون البارئ تعالى ناقصا بالنسبة إلى من له القدرة
عليه ، كما مضى في الإرادة ، وهو محال^(٢) .

ولئن تشوفنا إلى بيان إمتناع إضافة الخلق إلى فعل العبد قلنا : لم يخل إما أن يكون
موجدا له بالذات ، أو بالإرادة : لاجئز أن يكون موجدا له / بالذات ، وإلا لما برح فاعلا
له ، وهو محال خلاف ما نشاهده ، ومع ذلك فهو خلاف المذهبين . ولا جائز أن يكون
موجدا له بالإرادة وإلا لما وجد دونها ، فكم من فعل يصدر من العبد ، ويعتقد كونه
مخلوقا له من غير إرادة ، وذلك كما في حالة الغفلة والذهول ونحوه ، والقول بكونه
مريدا في مثل هذه الحالة عين السفسطة ؛ فإنه لو سئل هل أردت ما فعلت لم يكن الجواب
إلا بلا . كيف وأن الفعل بالإرادة من العبد يستدعي القصد ، والقصد يستدعي مقصودا ،
والمقصود يستدعي كونه معلوما ، وهو غير عالم به لامحالة ، وإن علمه من وجه لم يعلمه
من كل وجه ، ومع ذلك فصدوره عنه يكون على غاية من الحكمة والإتقان ، وعلى سبيل

(١) نجد المسالك الأخرى التي أعرض عن ذكرها هنا واستقصاها في الأبكار عرضا ومناقشة (في ٢٥٩/١ ب - ٢٦٣ ب)
وفي الارشاد ١٨٨ - ٢٠٢ ونهاية الأقدام ٦٧ - ٧٢ وقد تتبع عبد الجبار هذه المسالك بالنقد في المغني ٢٦٥/٨ - ٣٣٥
وشرح الأصول الخمسة ٣٧٢ - ٣٨٧ .

أما عن الأدلة السمعية فقد عرض الآمدي في الأبكار ٢١٥/١ - ٢١٨ أ لما تمسك به الفريقان من النصوص
مؤولا ما تمسك به المعتزلة لأن النصوص الأخرى في رأيه هي الحكمة لموافقتها الدليل العقلي (وهذا المبدأ نجده عند النسفي الماتريدي
في بحر الكلام ص ٣٨) وانظر في المناقشات حول هذه النصوص من الجانبين (البيع ٦٧ ، ٧٤ والإبانة ٦٩ - ٧١ . والمغني
٣٠٨/٨ - ٣٣٥ والمحصل ١٤٢ - ١٤٤) ولعل أنضج نظرة إلى هذه النصوص هي نظرة ابن رشد في المناهج ٢٣٤ - ٢٣٩ .
(٢) ذكر الآمدي دليله المختار هذا في الأبكار ٢١٥/١ ب ، ٢١٦ أ وقد اعتمد عليه قبله أبو المعين النسفي في الرد
على القدرية . « بحر الكلام » ص ٩ ، ١٠ ومن بعده ابن أبي العز الحنفي (السلفي في شرح الطحاوية ٤٥٠ ، ٤٥١) ويلمع
إليه الأشعري في الإبانة ٦٩ ، وقد نقد الآمدي في الأبكار مسالك الأصحاب في هذه المسألة ٢٥٨/١ - ٢٦٣ أ ثم اعتمد
على مسلكين أدججهما هنا في هذا المسلك ، وانظر تلك المسالك التي رغب عنها في نهاية الأقدام ٦٧ - ٧٠ وفي الارشاد
١٩٠ - ١٩٢ وشرح المضدية ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

الكمال والتمام^(١) ، فلو كان موجدا له بالارادة لوجب كونه محيطا به عالما بأحواله ؛
 إذ القصد والارادة لا يكونان إلا مع العلم^(٢) ، ولا جائز أن يكون متعلق قدرة العبد ما هو
 معلوم له ، ومتعلق قدرة البارى منه ما ليس بمعلوم للعبد ؛ إذ مقدور كل واحد منهما
 قد لا يتم إلا مع تحقق مقدور الآخر ، ويلزم من ذلك امتناع وجود الفعل فى نفسه
 لما أسلفناه فى مسألة التوحيد^(٣) . كيف وأن ذلك مما لا قائل به ؟ وإذا جاز صدور الفعل
 عن العبد فى مثل هذه الأحوال ، وقيل إنه مخلوق له من غير إرادة ، فقد بطل أخذ
 الإرادة شرطا فى الخلق . وإذا لم تكن الإرادة شرطا فى الخلق بالنسبة إلى بعض أفعاله
 لم تكن شرطا بالنسبة إلى سائر أفعاله وإن كان عالما بها مريدا لها ؛ إذ لا أولوية لأحدهما .
 ومع ذلك فلا قائل به . ويلزم من إبطال تالى الشرطية بطلان مقدمها ، وهو المقصود .
 وما أشرنا إليه لازم على كل من جعل للمقدرة الحادثة تأثيرا ما ، فى إيجاد الفعل أو
 فى صفة زائدة عليه .

فإن قيل : إنا ندرك بالضرورة وقوع الأفعال على حسب الدواعى والأغراض واختلاف
 المقاصد والإرادات ، / ولولا صلاحية القدرة الحادثة للإيجاد وإلا لما أحس من النفس / ٨٦ ب
 ذلك^(٤) . وأيضا فإن الانسان يجد من نفسه تفرقة بين الحركة الاضطرابية والحركة
 الاختيارية ، وليست التفرقة واقعة بالنسبة إلى الحركتين من حيث هما ذاتان ، أو من حيث
 هما موجودان ، ولا غير ذلك . بل التفرقة إنما هى راجعة إلى كون إحداهما مقدورة

(١) مسألة إحاطة الفاعل بكل تفاصيل ما يفعل يناقشها عبد الجبار المعتزلى فى المغنى ٢٦٩/٨ - ٢٨٣ وفى شرح الأصول
 الخمسة ٣٧٨ ، ٣٧٩ وقد سبق للأشعرى أن اعتمد عليها فى مواجهة المعتزلة انظر (الأشعرى أبوالحسن ٩٨ ، ٩٩ ، ١٦٣) .
 وقد نقد مؤلفه - د- غرابة هذه الفكرة .

(٢) سبق أن ربط الآمدى بين العلم والإرادة فى ل ٣٥ ب من هذا الكتاب .

(٣) يقصد ما مر فى ل ٦٣ ب == ص ١٥٤ ، ١٥٥ فى القانون الثالث من هذا الكتاب وقد عرض الآمدى هذه الفكرة
 فى الأبكار ١/٢١٦ - ١٢١٨ .

(٤) هنا يرد الآمدى على أدلة المعتزلة بادئا بفكرة « الدواعى » انظر فى توضيح هذه الفكرة واستناد المعتزلة إليها :
 المغنى ٤٠/١٤ ، ١٣/٨ - ٤٢ وشرح الأصول ٣٣٦ - ٣٤٤ والأبكار ١/٢٦٤ ب - ٢٦٦ ب مع سائر أدلتهم فى ذلك
 ومن عجب أن يستخدم بعض المتكلمين فكرة الدواعى فى إثبات الجبر لا الحرية انظر الأربعين للرازى ٢٢٧ ، « وموقف
 البشر » للشيخ صبرى ١٣٧ - ١٤٠ .

مرادة ، والأخرى ليست مقدورة ولا مرادة . وإذا لم تكن التفرقة إلا لتعلق القدرة بإحدهما^(١) دون الأخرى فلا يخلو : إما أن يكون لتعلق القدرة بتأثير أو ليس لها تأثير ، لاجئز أن يقال بأنه لا تأثير لها ، وإلا لما حصلت التفرقة ، إذ لا فرق بين انتفاء التعلق وبين ثبوته مع انتفاء التأثير فيما يرجع إلى التفرقة ، فتعين القول بالتأثير^(٢).

قال القاضي أبو بكر من أصحابنا - رحمه الله - ولا جئز أن يكون التأثير في إيجاد الفعل ، وإلا لما وقع الفرق ، إذ الوجود من حيث هو وجود لا يختلف ، فيجب أن يكون [راجعا]^(٣) إلى صفة زائدة على إحداث الفعل . لكنه قال تارة في الأمر الزائد : إنه مخلوق للرب وللعبد هربا من شنيع إفراد العبد بالخلق دون الرب ، وقال تارة بانفراد العبد به ، وهو ما بين شنيع القول [بالانفراد والقول]^(٤) بمخلوق بين خالقين ، وسيأتي وجه الكلام عليه فيما بعد .

وربما تمسك الخصم بأن أفعال العباد لو كانت مخلوقة لغيرهم كان التكليف في نفسه باطلا ، فإن حاصله يرجع إلى المطالبة بفعل الغير ، والتكليف بالفعل لمن لا يفعله . وليس طلب ذلك منه إلا على نحو طلب إحداث الأجسام وأنواع الاكوان وهو محال . ولبطل أيضا معنى الثواب والعقاب على الأفعال ، والمجازاة على الأعمال ، من حيث إن الحكم بذلك للشخص بسبب فعل غيره حارف^(٥) عن مذاق العقول ، وما ورد به الشرع المنقول . وهذه الشبهة هي التي أوقعت إمام الحرمين والإسفرائيني - رحمهما الله - فيما ذهبوا إليه واعتمدا عليه^(٦)

(١) في الأصل (أحدهما) .

(٢) قارن بالمغنى ٨/٨ - ١٢ ، والأبكار ٢٢٩/١ ، ٦٤ ب ، ١٢٦٥ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

(٥) كذا بالأصل ، وهو صحيح ، انظر القاموس .

(٦) قارن بالمغنى ٨/١٩٣ - ١٩٦ ، وشرح الأصول الخمسة ٣٣٢ - ٣٣٦ ثم بالأبكار ٢٥٧/١ ب ، ٢٥٨

ونهاية الأقدام ٨٣ ، ٨٤ .

والجواب :

أما وقوع / الأفعال على حسب الدواعي والأغراض فذلك مما لا يدل على صلاحية ٨٧ / ١
القدرة الحادثة للإيجاد ؛ إذ^(١) الخلل لائح في خلاله والزلل واقع في أرجائه ، من حيث
إن الأشياء منها ما يقع على حسب الدواعي ولا يضاف إلى القدرة الحادثة ، ولا يدل
على صلاحيتها للإيجاد ، وذلك كما في حصول الرى عند الشرب ، والشبع عند الأكل ،
وحصول الألوان في صناعة الصبغ ونحو ذلك . ومنها ما يقع على حسب الداعية والغرض ،
وذلك كما في أفعال النائم والغافل والساهي ونحو ذلك ، ومع ذلك هي مضافة إلى القدرة
الحادثة على أصلهم . وحيث لم يصح ما عولوا عليه طردا وعكسا لم يجوز الاعتماد عليه
أصلا^(٢) .

وما نجلده من التفرقة بين الحركة الاضطرارية والاختيارية فهو سبيلنا في إثبات
الكسب على من أنكره من الجبرية ، وقال : إن القدرة الحادثة لاتعلق لها بالفعل أصلا .
ولزوم التأثير من وقوع التفرقة هو محز الخلاف وموضع الانحراف ، بل التفرقة
قد تحصل بمجرد تعلق القدرة بأحدهما دون الآخر ، وإن لم يكن لها تأثير في إيجاده .
وذلك على نحو وقوع التفرقة بين ماتعلق به العلم وبين غيره ، وبين ماتعلقت به
الإرادة وبين غيره . وإذ ذاك فلا يلزم أن يقال : إذا جاز تعلق القدرة الحادثة بالفعل
من غير تأثير كما في العلم ونحوه ، جاز تعلقها بغيره من الحوادث كما في العلم ، فإن
حاصله يرجع إلى دعوى مجردة في المعقولات ، ومحض استرسال في اليقينيات ، وهو غير
مقبول .

وكون الوجود قضية واحدة مما لا يوجب تعلق القدرة به بطريق العموم ، وما هو
اعتذارنا في تخصيص تعلق القدرة به من غير تأثير [هو]^(٣) أن من موجب اعتقادهم

(١) في الأصل (واو) قبل كلمة (إذ) لا تمل لها .

(٢) قارن بالأبكار ١٦٧/١ ب ، ٢٧٦ ، ب حيث يفصل هذا الرد بأبسط ما هنا وانظر مناقشة القاضي عبد الجبار
لهذا الرد في شرح الأصول الخمسة ٣٣٧ - ٣٤٤ - وفي المنى ١٤/٨ - ٤٢ ، ٤٨ ، ٥٨ ، على أن رد الآمدى هنا موجود
في نهاية الأقدام ٧٩ - ٨٣ ومناقشات عبد الجبار تدل على أنه أقدم من ذلك أيضاً .

(٣) غير واضحة أثبتها اجتهداً .

أن الرؤية تتعلق بالموجود من غير تأثير ، ولا تتعلق بكل موجود . فما هو اعتذارهم
ثم هو اعتذارنا ههنا أيضا^(١) .

٨٧ / ب وما اعتمده القاضى أبو بكر - رحمه الله - فى منع تعليق القدرة بحدوث الفعل / من
حيث إن الوجود قضية عامة ، فإما أن يعترف بأن نفس الوجود هو نفس الموجود
أو زائد عليه : فإن كان الأول فقد بطل القول بالتعميم ، وإن كان الثانى فهو لازم له
فى تعلقها بحدوث الصفة الزائدة أيضا ، اللهم إلا أن يجعل التعلق بحدوث الصفة
من حيث هو مخصوص بها ، وعند ذلك فيجب قبول القول بأن تعلق القدرة بالحادث
ليس إلا بحدوث مخصوص بفعل مخصوص ، ولا محيص عنه^(٢) . ثم ولو قدر تعلق
القدرة بزائد على نفس الفعل فلا يلزم أن يقال بتأثيرها فيه أيضا ، لما أسلفناه فى نفس
الفعل . وما اعتمد عليه بعض الأصحاب^(٣) فى إبطال قول القاضى فى أن ما ثبت تعلق
القدرة به مجهول غير معلوم فاستأراه مرضيا .

وما أشير إليه من امتناع وقوع التكليف ، وتعدى القول بالمجازاة على الأفعال بالشواهد
والعقاب ، وأن ذلك تكليف بما لا يطاق ، فسيرد وجه الانفصال عنه فيما بعد إن شاء
الله تعالى^(٤) .

وما يخص الإسفرايينى فيما ذهب إليه من إثبات مخلوق بين خالقين فقد سبق
وجه إحالته ، وظهر زيف مقالته فيما مضى فلا حاجة إلى إعادته^(٥) .

(١) قارن بالأبكار ٢٦٦/١ ب ، ١٢٦٧ .

(٢) قارن بالأبكار ١٢٦٨/١ ، ١٢٧٢ .

(٣) أشار الشهرستانى إلى أن الذين وجهوا هذا الاعتراض إلى القاضى هم تلاميذه وأصحابه (نهاية الأقدام ٧٤) انظر
مناقشته لرأى القاضى وأنه فى نظره - لا يختلف عن رأى الاسفرايينى وابن فورك كما لا يبعد عن رأى الأشعرى كثيرا ، فى المصدر
المذكور حتى ص ٧٨ .

(٤) انظر لإجابته فى الأبكار (٢٦٨/١ ب - ١٧٠ ب) عن هذا الإيراد ، وإجابة الشهرستانى فى نهاية الأقدام
٨٤ - ٨٩ وانظر كتاب اللعة للحلى ص ٧٨ - وما بعدها ، وراجع ما مر عن مسألة التكليف بما لا يطاق فى ل ٣٩ ،
من هذا الكتاب .

(٥) سبق فى ل ٨٤ ب ، ٨٦ ا = ص ٢١٥ - ٢١٨ . وما بعدها من هذا الكتاب ، وانظر إيثار الحق ٣١٦ - ٣٢٢ ،
٣٤١ ونهاية الأقدام ٧٧ ، ٧٨ واللعة ٥١ وشرح النسفية ٣٥١ ، ٣٥٢ .

وعند هذا فيجب أن نختم الكلام بذكر الكسب والخلق تمييزاً لكل واحد منهما
عن الآخر :

أما الكسب : فأحسن ما قيل فيه : إنه المقدور بالقدرة الحادثة . وقيل : هو المقدور
القائم بمحل القدرة^(١) .

وأما الخلق : فإنه وإن أطلق باعتبارات مختلفة : كالقدير ، والهم بالشئ والعزم
عليه ، والإخبار بالشئ على خلاف ما هو عليه ، فالمراد بالخلق المضاف إلى القدرة القديمة
إنما هو عبارة عن : المقدور بالقدرة القديمة . وإن شئت قلت : هو المقدور القائم بغير
محل القدرة عليه .

وما أشرنا إليه فكاف لمن لديه أدنى حظ من التفطن والله المستعان .

(١) قارن بتعريفه في الأبكار ١/٧٢ هـ فهو متفق مع ما هنا تماماً ، وانظر لتحديد معنى الكسب الأشعري وتوضيحه :
اللبع ٧١ - ٧٩ ونهاية الأقدام ٧٢ - ٧٩ والإرشاد ٢٠٨ - ٢١٠ وشرح العضدية ١٧٢ - ١٧٧ وشرح النسفية
٣٥٠ - ٣٧٩ وفيها ينقل تعريف الأمدى هذا (ص ٣٦٢ ، ٣٦٣) .

القاعدة الثانية

في نفي الغرض والمقصود / عن أفعال واجب الوجود

٨٨ / ١

مذهب أهل الحق أن الباري - تعالى - خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها ،
ولاحكمة يتوقف الخلق عليها ، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض
قاده إليه ، ولالمقصود أوجب الفعل عليه ، بل الخلق وأن لاخلق له جائزان ، وهما بالنسبة
إليه سياتي^(١) .

ووافقهم على ذلك طوائف الإلهيين ، وجهها بلذة الحكماء المتقدمين^(٢) .

وذهبت طوائف المعتزلة إلى أن الباري لا يخلو فعله عن غرض وصلاح للخلق ؛ إذ هو
يتعالى ويتقدس عن الأغراض ، وعن الضرر والانتفاع^(٣) ، فرعاية الصلاح في فعله
واجبة نفياً للعبث في الحكم^(٤) عن حكمته ، وإبطالاً للسفسه عنه في إبداعه وصنعيته^(٥) ،
وأما الأصالح فهم فيه مختلفون : طائفة^(٦) ألحقته بالصلاح في وجوب الرعاية ، وطائفة
أحالت القول بوجوبه بناء على أن ما من صالح إلا وفوقه ما هو أصلح منه إلى غير
نهاية^(٧) ، ثم بنوا على وجوب رعاية الصلاح والأصلح ، باتفاق منهم ، وجوب الثواب

(١) انظر في هذا الأصل الأشعري : الأبيكار ١٨٦/١ والتهديد ٥٠ - ٥٢ وأصول الدين ٨٢ ، ٨٣ والمحصل ١٤٨ -
١٥٠ والإبانة ٦٧ ، ٦٨ واللمع ١١٥ - ١٢٢ ونهاية الأقدام ٣٩٧ - ٤١٦ والإرشاد ٢٥٧ - ٣٠١ .

(٢) قارن بالإشارات والتنبيهات ٥٤٨/٣ - ٥٦٣ والنجاة ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٣٨٤ - ٣٩١ والجانب الإلهي د. البهي
١٨٠ - ١٨٢ والأبيكار ١٨٦/١ .

(٣) انظر في استغناؤه تعالى وتنزهه عن الحاجة عند المعتزلة المغني ٧/٤ - ٣٢ .

(٤) في الأصل (عن الحكم في) .

(٥) وانظر في إثباتهم الحكمة والعلة في أفعاله تعالى المغني ٥٨/١١ - ١٣٣ ، وشرح الأصول الخمسة ٣٠١ - ٣١٣ .

(٦) في الأصل : « وطائفة » .

(٧) انظر في مسألة الصلاح والأصلح وما بين البصريين والبهناديين من خلاف حول الأصلح المغني ٣٣/١٤ - ١٨٠
وخاصة ٥٦ - ١١٠ ، ٣/١٣ - ٢٢٦ وخاصة ص ١٩٠ - ٢٠٠ وانظر أيضاً الملل والنحل للشهرستاني ٥٦/١ ، ٥٧
والأبيكار ١٩١/١ ب - ١٩٤ - ونقد ابن حزم الشديد لفكرتي اللطف والصلاح والأصلح في الفصل ١٦٤/٣ - ١٨٨ ونقد
الأشعري في اللمع ١١٥ - ١٢٢ والأبيكار ١٨٦/١ ب - ١٩١ .

على الطاعات والآلام الغير المستحقة كما في حق البهائم والصبيان ، ووجوب العقاب وإحباط العمل على العصيان^(١) ، ووجوب قبول التوبة والإرشاد بعد الخلق^(٢) ، وإيصال العقل إلى وجوه المصالح بالإقذار عليها ، وإقامته الآيات والحجج الداعية إليها^(٣) .

ثم التزموا - على فاسد أصلهم - أن ما ينال العبد في الحال أو المآل من الآلام والأوجاع والنفع والضرر والخير والشر ونحوه ، فهو الصالح له . ولم يتحاشوا جمحد الضرورة ومكابرة العقل في أن مخلود أهل النار في النار هو الصالح لهم والأنفع لنفوسهم^(٤) .

ومما فارق^(٥) به البغداديون البصريين القول بوجوب ابتداء خلق الخلق ، وتهيئة أسباب التكليف من إكمال العقل واستعداد الآلات للتكليف إلى غير ذلك ، والبصريون لا يرون أن شيئاً من ذلك واجب ، بل ابتداءؤه بفضل من الله - تعالى - وإنعام ، من غير تحقق / ولا تحتم ولا إلزام^(٦) .

٢/٨٨

ونحن الآن نبتدئ بمأخذ أهل الحق والكشف عنه ، ثم نشير بعد ذلك إلى ماخذ أهل الضلال والإبانة عن معرضها^(٧) في معرض الاعتراض والانفصال .

(١) انظر في مسألة وجوب الثواب والعقاب على الله عند المعتزلة المغني ١٧٢/١٤ - ١٨٠ ، أما مسألة تعويض البهائم والصبيان فينظر المغني ٢٧/١٣ - ٥٧٤ ، وشرح الأصول الخمسة ٤٨٢ - ٥٠٧ حيث يعرض مسألة الآلام كلها بما فيها آلام الصبيان والحيوان عامة ، وانظر في هذه المسألة الأخيرة أيضاً الإبكار ١٩١/١ ب - ١٩٤ .

(٢) انظر ما سيأتي في لوحى ١٢٠ ب ، ١٢١ ا وانظر المغني ١٥١/١٤ - ١٥٤ ، ٣٣٧ - ٣٤٤ والإرشاد ٢٨٩ والإبكار ١٨٦/١ ب .

(٣) قارن بالمغني ١٢/١٤ - ٤٤ ، ١٦٥/١١ - ١٦٦ ، ٤٠٦ - ٤٠٩ والإبكار ١٨٦/١ ب ونهاية الاقدام ٤٠٥ - ٤٠٦ والإرشاد ٢٨٨ .

(٤) يرجع في هذا إلى المغني ١٣٩/١١ - ١٤٦ ، ١٦٤ - ١٧٤ وخاصة ص ١٤٦ حيث يقرر حسن تكليف من علم الله كفره ، والإرشاد ٢٨٧ ، ٢٩٢ - ٢٩٩ ، وانظر نقد ابن حزم القاسى وسخريته بالمعتزلة لمقاتلهم هذه في الفصل ١٦٦/٣ ، ١٧٣ - ١٧٩ .

(٥) في الأصل (وما) .

(٦) قارن بالمغني ١١٠/١٤ - ١٣٧ حيث يعرض هذا الخلاف مؤيداً وجهه نظر البصريين .

(٧) كذا بالأصل ، وانظر الإبكار ١٨٦/١ ب .

فمما اعتمد عليه أهل التحقيق :

في هذا الطريق^(١) أن قالوا: لو كان إبداع الباري - تعالى - لما أبدعه يستند إلى غرض مقصود لم يخل : إما أن يقال بعوده إلى الخالق أو إلى المخلوق ، فإن كان عائداً إلى الخالق لم يخل ، إما أن يكون بالنسبة إليه كونه أولى من لا كونه ، أو لا كونه أولى من كونه ، أو أن كونه وأن لا كونه بالنسبة إليه سيات .

فإن قيل : إن كونه أولى من لا كونه فلا محالة أن واجب الوجود يستفيد بذلك الفعل كما لاوتما لم يكن له قبله ، لكونه أولى بالنسبة إليه ، وتركه وأن لايفعله نقصانا ، وذلك يوجب افتقار الأشرف إلى الأخس في إفادة كمالاته له ، وأن يكون ناقصا قبله ، ونعوذ بالله من هذا الضلال ، بل هو الغنى المطلق ، وله الكمال الأتم ، والجمال الأعظم ، وهو مبدأ الكمالات ، ومنتهى المطالب والأمنيات ، وإليه الافتقار في جميع الحالات ، وليس له^(٢) في فعله مطلوب يكمله ، ولاله قصد إلى ثناء أو مدح يحصله ، بل هو الغنى « له ما في السموات والأرض وهو على كل شيء قدير »^(٣) .

وإن قيل : إن لا كونه أرجح من كونه أو أنهما متساويان فالقول بجعل مثل هذا غرضاً ومقصوداً ، مع أنه لا فرق بين كونه وأن لا كونه ، أو أن لا كونه أولى من كونه ، من أمحل المحالات .

(١) هذا المسلك في الابتكار ١٨٧/١ - ١٩٠ ب ونجده من قبل في نهاية الاقدام ٣٩٩ ، ٤٠٠ والأربعين ٢٤٩ ، ٢٥٠ والمعالم ٨٣ - ٨٨ والتهديد ص ٥٠ وأصول الدين ص ٨٢ والإرشاد ٢٧١ ، ٢٧٢ وانظر نقد المعتزلة لهذا المسلك في المعنى ١٢٤/١١ ، ١٢٥ وانظر عن موقف الماتريدية من المسألة ، وقولهم بالحكمة المطلقة لا الحكم الجزئية شرح النسفية ٢٩٢ وان تزوها عن لفظ الوجوب بالنسبة له تعالى ، وقارن هذا برأى استاذنا الدكتور قاسم في موقف الماتريدية « مقدمة المناهج ٩٩ - ١٠١ » .

(٢) في الأصل : ولاله .

(٣) لعله يقصد الاقتباس لا الاستشهاد فليس في القرآن آية بهذا اللفظ ، والمعنى في آيات كثيرة أقربها لفظ المذكور في الآية ١٢٠ من سورة المائدة وعرض الآمدى لفكرة الغنى الإلهي والتنزه عن الغرض يبدو فيه التأثير بابن سينا (انظر الإشارات ٥٤٧/٣ - ٥٥٩ ، ونهاية الاقدام ٣٩٨) .

وإن قيل برجوعه إلى المخلوق من صلاح أو نفع فأى^(١) فائدة في خلق ما في العالم من الجمادات والعناصر والمعدنيات^(٢) وغير ذلك من أنواع النباتات ، مع أنها لا تجدد بذلك للذة ولا ألماً ولا فرق لها بين كونها وأن لا كونها ؟ بل وأى فائدة لنوع الحيوان في ذلك ؟ أو لتكليف نوع الإنسان مع ما يجد فيه من الآلام والأوصاب والمشاق والأوجاع ، وكل ما تجد النفس من تحمله حرجاً^(٣) ؟

وكل عاقل إذا راجع نفسه بين الوجود / وأن لا وجود فإنه يود^(٤) لو أنه لم يكن موجوداً ، ١٨٩ / ٢
لما أُعِدَّ له في الأولى والعقبى ، ولهذا نقل عن الأنبياء المرسلين والأولياء الصالحين المعكرو
لذلك والتبرم به حتى [إن]^(٥) بعضهم [قال]^(٥) : ياليتنى كنت نسياً منسياً^(٦) وقال
آخر : يا ليتنى لم تلدنى أمى . وقال آخر : يا ليتنى لم أك شيئاً .

بل وأى نفع وصلاح للعبد في خلوده في الجحيم ، وإقامته في العذاب الأليم ؟ وكذا أى مصلحة
في إنظار إبليس وإضلاله وإماتة الأنبياء مع هدايتهم ؟ وهل من زعم أن في ذلك صلاحاً
أو نفعاً إلا خارقاً لحجاب الهيبة بارتكاب جحد الضرورة ؟

ثم الذى يقطع دابر هذا الخيال ويدفع هذا الإشكال إبداء ما وقع من أفعال الله - تعالى -

(١) في الأصل (أى) .

(٢) وانظر في معنى العناصر والمعدنيات والمركبات النجاة لابن سينا ص ١٥٤ - ١٥٧ . ورسالة الحدود له أيضاً -
ضمن تسع رسائل - ص ٨٤ ، ٨٥ . ولاحظ ما سيأتى في ل ٢١١ .

(٣) قارن بنهاية الاقدام ٤٠٧ ، ٤٠٨ والارشاد ٢٩٢ ، ٢٩٣ والابكار ١٨٧/١ ب ثم قابل ذلك بما في المغنى
١٣٤/١١ - ١٤٥ (الكلام في وجه الحكمة في التكليف) وانظر نقد فكرة المعتزلة في هذا عند ابن حزم في الفصل ٣/١٦٤ .

(٤) في الأصل (لو انه لو لم) . (٥) زيادة ليست في الأصل .

(٦) يشير الآمدى إلى ما جاء على لسان مريم في السورة المسماة باسمها الآية ٢٣ ، والكلمة بعد ذلك لأبي بكر الصديق
- رضى الله عنه - (اللمع للطوسى ص ١٧١) والأخيرة لعمر رضى الله عنه كما يروى الطوسى أيضاً ص ١٧٤ ، غير أن هذه
الأقوال وردت في مواقف خاصة ، ولا تمثل وحدها روح الإسلام في الخوف والرجاء والجمع بينهما - انظر في هذا اللمع للطوسى
٨٩ - ٩٣ والرسالة القشيرية ٥٩ - ٦٦ وابن تيمية في المنهاج ١٢٤/١ - ١٢٩ (ط بولاق) أما ما يشير إليه من أقوال
الأنبياء والمرسلين فلا أدري ماذا يقصد ؟ وقد كانت عبارته في الابكار أدق : (المقتدى بهم من الأولين) ١٨٧/١ ب ، أما
عبارته هنا فتتفق مع الغزالي في الاقتصاد ١٠٢ ولم يستشهد كلاهما على ذلك بشئ من كلام الأنبياء ، على أن هذه الكلمات
المذكورة تلقى ردوداً وتأويلات من جانب المعتزلة نقلها الآمدى في الابكار ١٨٨/١ ، ب .

مع تسليم الخصم ضرورة أنه لا صلاح فيه ، ولا أصلحية . وذلك أنالفرضنا ثلاثة أطفال^(١) ، مات أحدهم وهو مسلم قبل البلوغ وبلغ الآخران ومات أحدهما مسلماً ، والآخر كافراً : فمن مقتضى أصولهم على ما استدعاه التعديل - أن تكون رتبة المسلم البالغ فوق رتبة الصبي ، لكونه أطاع بالغاً ، وتخليد الكافر في الجحيم لكونه كان عاصياً ، فلو قال الصبي : يارب العالمين لم اخترمتني^(٢) دون المرتبة العلية والرفعة السنية التي أعطيتها لأخي ، ولم تمنعه إياها ، ولم لا أحييتني إلى حين البلوغ لأطيعك فتحصل لي هذه الرتبة ؟ وأي مصلحة لي في إماتتي قبل البلوغ ، وقطعي عن هذه الرتبة ؟ فلا جواب إلا أن يقول له : لأنني علمت منك أنك لو بلغت لعصيتني فكان اخترامك هو الأنفع لك ، وانحطاطك إلى هذه الرتبة أصلح لنفسك : لكن ذلك مما يوجب اخترام كل من علم الله كفره عند البلوغ ، ولا يبقى لإحياء ذلك الكافر البالغ معنى ، ولا يتجه عنه جواب .

فقد بان من هذه الجملة أن الغرض في أفعال الله - تعالى - ووجوب رعاية الصلاح والأصلح عليه مستحيل ،

وما يخص رعاية الأصلح أن يقال :

ب/٨٩ مقدورات الله - تعالى - في الأصلح غير متناهية ، ورعاية ما لا سبيل إلى الوقوف / فيه على حد وضابط ممتنع^(٣) . ثم ولو وجب في حقه رعاية الصلاح والأصلح للزم أن تكون الهبات والنوافل بالنسبة إلى أفعالنا واجبة لما فيها من صلاحنا ؛ إذ الرب - تعالى - لا يندب

(١) كان هذا المثال المشهور محور المناقشة الفاصلة بين الجبائي والأشعري - فيما زعموا - انظر في هذا طبقات الشافعية للسبكي ١٤٥/٢ ، ١٤٦ ، والمآخذ للآمدني لوحة ١٥٦ « وتمهيد . . للشيخ مصطفى عبد الرازق » ص ٢٩٠ .
ويتردد هذا المثال في كتب الأشاعرة بصور متباينة مثل : نهاية الاقدام ٤٠٩ ، ٤١٠ وشرح النسفية ٥٦ ، ٥٩ ، ٢٨٩ والاقتصاد ١٠٦ ، ١٠٧ ورجما نجد فكرته في الفصل لابن حزم ١٦٦/٣ ، ١٦٧ .

غير أن ابن الوزير الجبائي يعرض لهذا المثال ويناقشه مبيناً وجه الخطأ فيه في « إيثار الحق » ٢٣٢ - ٢٤٢ كما يعرض د. غرابية في (الأشعري أبو الحسن) لهذه القصة ويذكر تشكك البعض فيها ومغزاها العام .

(٢) انظر في مسألة (الاخترام) عند المعتزلة المغني ٢٥٤/١١ - ٢٦٤ ، ١٢ / ٤٢٠ - ٤٣٠ ، وانظر في نقدها الفصل ١٦٦/٣ - ١٧٥ وأصول الدين ١٥١ ، ١٥٢ - والابكار ١٨٨ .

(٣) انظر هذا الدليل في المغني ١٢٢/١١ - ١٢٤ ، ١٤ / ٥٦ - ٦٧ حيث ينسبه إلى أبي علي الجبائي ، وفي الارشاد ٢٩٤ ، ٢٩٥ - والفصل ١٨٥/٣ ، ١٨٦ ونهاية الاقدام ٣٩٩ ، ٤٠٠ والابكار ١٩٠/١ ب .

إلى ما لا صلاح لنا فيه ، ولا معنى للفرق في ذلك بين الغائب والشاهد أصلاً^(١) . كيف وأن أصل الخصم فيما يرجع إلى وجوب رعاية الصلاح والأصلح في حق البارئ - تعالى - ليس إلا بالنظر إلى الشاهد ، وهو ممتنع لما حققناه في غير موضع .

كيف وقد سلم أن الواحد منا لا يجب عليه رعاية الصلاح والأصلح في حق نفسه مع تمكنه من تحصيله ، فأتى يصح القياس على هذا الأصل ، مع تحقق هذا الفصل ؟ وهل ذلك إلا خبط في عشواء ؟

وإذا تحقق ما قررناه من امتناع الغرض في أفعاله ، ووجوب رعاية الصلاح والأصلح ، لزم منه هدم ما بنى عليه من وجوب الثواب والعقاب والخلق والتكليف ، وغير ذلك مما عددناه من مذهبهم ، فإنهم لم يقضوا بوجوبه إلا بناء على رعاية الصلاح والأصلح لا محالة^(٢) .

ثم إن « الواجب » قد يطلق على الساقط ، ومنه يقال للشمس والحائط إنهما واجبان ، عند سقوطهما . وقد يطلق على ما يلحق بتاركه ضرر . وقد يطلق على ما يلزم من فرض عدمه المحال . والمفهوم من إطلاق اسم الواجب ليس إلا ما ذكرناه ، وما سواه فليس بمفهوم^(٣) . ولا محالة أن الواجب بالاعتبار الأول غير مراد ، والثاني فقد بان أنه مستحيل في حق - الله تعالى - لانتفاء الأغراض عنه ، والثالث أيضاً لا سبيل إلى القول به ، إذ الخصوم متفقون على وجوب التمكين مما كلف به العبد ، وكيف يمكن حمل الوجوب

(١) وهذا أيضاً في المعنى ٧٢-٧٢ ، ٧٨ ، ١٠٣ - ١٠٥ وشرح الأصول الخمسة ٥١٨ - ٥٢٥ ثم يورد نفس الاستدلال على نحو آخر منسوباً إلى أبي هاشم الجبائي ، وهو الذي نجده هنا تماماً ، في المعنى ٧٨/١٤ - ٨٦ وانظره في نهاية الاقدام ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، والإرشاد ٢٨٩ - ٢٩٢ وانظر أيضاً في مسألة الأصلح وأول من قال بها من المعتزلة نشأة الفكر للنشار ٥٢٠-٥٢٥ .

(٢) قارن بالإرشاد ٢٥٧ والاقتصاد ١٠٧ - ١٠٩ والابكار ١٠٩/١ ب ، ١٨٤ أ ١٨٦ .

(٣) انظر في معنى الواجب عند المتكلمين : المعنى ١٤-٥٠٧ ، والمضدية ١٧٣ ، ١٧٤ والاقتصاد ٩٤ ، ٩٥ ، ١١١ ، ١١٢ والمعنى ٧/١٤ - ١٥ ، ٩٥/١٧ - ١٠٦ والإرشاد ٢٦٨ - ٢٧٢ ونهاية الاقدام ٣٨٢ - ٣٩٠ واللبع ١١٦ - ١٢٢ والفصل ٩٨/٣ .

على هذا الاعتبار مع الاعتراف بتكليف أبي جهل بالإيمان^(١) ، وهو ممنوع منه ، لعلم الله - تعالى
أن ذلك منه غير واقع ، ولا هو إليه واصل ؟

فان قيل : لو لم يكن فعل واجب الوجود لغرض مقصود ، مع أن الدليل قد دل على
كونه حكيمًا في أفعاله ، غير عابث / في إبداعه ، لكان عابثًا ، والعبث قبيح ، والقبيح لا يصدر
من الحكيم المطلق ، والخير المحض^(٢) . وإذا لابد له في فعله من غرض يقصده ومطلوب
يعتمده ، نفيا للنقص عنه ، وتنزيها له ، عن صدور القبيح منه^(٣) ، وما ذكرتموه من تعلق النقص
والكمال به بالنظر إلى الغرض والمقصود فانما يلزم أن لو كان ذلك الغرض عائدا إليه ، وكماله
ونقصه متوقفًا عليه ، وليس كذلك ، بل هو الغنى المطلق واستغناء كل ماسواه ليس إلا به ،
بل عوده إنما هو إلى المخلوق ، وذلك مما لا يوجب كمالا ولا نقصانا بالنسبة إلى واجب
الوجود^(٤) . وإذا ثبت أنه لابد من حكمة وفائدة ، ففائدة خلق العناصر والمركبات والمعدنيات
وغير ذلك من الجمادات العناية بنوع الحيوان ، لأجل انتظام أحواله ، في مهماته وأفعاله^(٥) ،
والاستدلال بما في طيها من الآيات والدلائل الباهرات على وجود واجب الوجود ، ووحدانية
المعبود^(٥) . وإليه الإشارة بقوله - عليه السلام : « كنت كنزا لم أعرف فخلقت خلقا
لأعرف به^(٦) » .

(١) مر بنا هذا المثال في ل ٣٠ من هذا الكتاب وانظره في الابكار ١٩٥/١ أو المآخذ ٥٦ أ والأربعين
ص ٢٤٦ والارشاد ٢٢٧ ، ٢٢٨ وهو ينسبه إلى الأشعري أبي الحسن والاقتصاد ١٠٥ والفصل ١٣٧/٣ ، ١٨٤ إذ
يحتج على المعتزلة بتكليف الله تعالى من علم كفرهم بالإيمان وإن لم يذكر أبا جهل خاصة ، وانظر مناقشة صاحب المغنى لهذا
المثال وفكرته في المغنى ١٦٦/٨١ - ٢٩١ وفي شرح الأصول الخمسة ٥١١ - ٥١٢ .

(٢) انظر هذا القول في المغنى ١١٩/١٤ ، ١١٠ وشرح الأصول ٥١٤ - ٥١٨ ، وفي الفصل ١٢٢/٣ - ١٢٤ ،
١٦٤ - ١٦٦ وفي الابكار ١٨٧/١ ب ، ١٨٨ أ .

(٣) قارن بالمغنى ٥٨/١١ ، ٧٨ - ١٠٠ ، ١١٧ .

(٤) انظر هذا في المغنى ٢٤/١٤ - ٣٢ ، ٧/٤ - ١٣ والابكار ١٨٧/١ ب .

(٥) انظر أنواع الحكمة في أفعال الله عند المعتزلة في المغنى ١٠٠/١١ - ١٣٣ ، والابكار ١٨٨/١ أ .

(٦) أورده المؤلف في الابكار بنفس الألفاظ ١٨٨/١ أ وكذا في أوائل الاحكام ط سنة ١٩٥٧ - ١٥/١ وعلق

عليه مصححه بأن ابن تيمية نفي كونه حديثا وتأهيه الزركشي على ذلك .

وما يلحق الإنسان من مشقة التكليف والآلام في الدنيا فبالنظر إلى ما يناله على ذلك من الثواب في العقبى قليل من كثير ، (مثل الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مائة حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ^(١)) . ولا محالة أن فوات الخير الكثير دفعا للشر اليسير شر كثير ، والتزام الشر اليسير رعاية للخير الكثير خير كثير^(٢) وفائدة خلود أهل النار في النار كفهم عن الكفر والفساد والعناد والشقاق والنفاق ، (وَكُودُوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ) . من ذلك فهو الأصلح لهم^(٣) . ثم لا ينكر أن العلة قد تخفى وتدفق عن أن تصل إليها أفهام الخلق^(٤) ، كما في إماتة الأنبياء وإنظار إبليس ، وإحياء من علم كفره إلى حين البلوغ ونحوه ، فمجرد استبعاد العلة لخفاها وعدم الاطلاع عليها مما لا يفيد ، لأنه^(٥) لا يلزم من عدم الاطلاع عليها القول بانتفائها / في نفسها .

ولا يلزم من وجوب رعاية الصلاح في حق الله - تعالى - وجوب النوافل بالنسبة إلى أفعالنا لكونها صالحة ؛ فإن رعاية ذلك بطريق الوجوب بالنسبة إلى أفعالنا مما يوجب الكد والجهد في حقنا ، ولا كذلك البارئ - تعالى - فإنه قادر على نفع الغير وصلاحه ، من غير أن يلتحق به جهد ولا ضرر ، فلذلك جاز القول بإيجاب الفعل الصلاح^(٦) في حق البارئ دون غيره . ولهذا المعنى لم نقل بوجوب رعاية الصلاح والأصلح في حق الواحد منا ، مع تمكنه منه . وليس القول بوجوب رعاية الصلاح في حق الغائب ، بالقياس على الشاهد ؛ ليلزم ما ذكرتموه ، بل هو مستند إلى ما ذكرناه من إحالة صدور القبيح والعبث عن واجب الوجود كما بيناه^(٧) .

(١) الآية ٢٦١ من سورة البقرة غير أنه بدأها في الأصل (إنما مثل) وإنما زائدة .

(٢) قارن بالمعنى ١٣٤/١١ - ١٦٦ ، ٥٠٧/١٢ ، وشرح الأصول الخمسة ٤٨٣ - ٤٩٣ ، ٥٢٥ - ٥٢٦ ، وارجع لما مر من مسألة الآلام في ص ٨٨ ، وانظر أيضا إشار الحق على الخلق ٢٢٧ والابكار ١٨٨/١ ، ١٩١ ب- ١٩٣ أ .

(٣) انظر هذا القول في المعنى ١٦٦/١١ - ١٧٣ ، ١٠١/١٧ - ١٠٣ ورد ابن حزم عليه في الفصل ١٧١/٣ - ١٧٩ والمؤلف في الابكار ١٨٧/١ ب - ١٨٩ أ ، اما الآية فهي جزء من ٢٨ سورة الأنعام .

(٤) قرر هذا صاحب المعنى انظر ٥٩/١١ ، ٦٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ١٩/١٥ ، ٤٣-٣٢ ، ٦٣ والعضدية وحاشية الشيخ محمد عبده عليها ص ١٨٠ وإشار الحق ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٥) في الأصل « أنه » وصوابه ما أثبتته وانظر الأمثلة السابقة ومناقشتها في الابكار ١٨٧/١ أ - ١٩٠ أ والمتأخذ ٥٦ أو الفصل ١٦٧/٣ - ١٧٦ والارشاد ٢٩٧ - ٣٠٠ .

(٦) كذا بالأصل .

(٧) قارن بالقاضي عبد الجبار الذي قرر مثل هذا في المعنى ٢٤/١٤ - ٣٧ ، ٤٢ - ٤٤ ، ٥٣ - ٥٦ واكده في ص ٧٠ - ٧٨ ، وانظر أيضا الابكار ١٩٠/١ أ ، ١٩١ ب .

وما ذكرتموه من امتناع رعاية الأصلح ، فإنما يلزم أن لو لم يكن ما تجب رعايته مقادرا ومضبوطا ، وضبط ذلك وتقديره مما يعلم الله - تعالى - أن الزيادة عليه مما يوجب للعبد العتو والطغيان ، والكفران والعناد ، ولا محالة أن رعاية مثل ذلك لا يفضي إلى محال^(١) .

وما وقعت الإشارة إليه من أقسام مدلولات الواجب مما لا ننكره ولا ننكر امتناع الوجوب في حق الله - تعالى - . بالاعتبار الأول والثاني ؛ إنما النزاع في الاعتبار الثالث ؛ فإن معنى كون الفعل واجبا على الله - تعالى - ليس إلا أنه يلزم من فرض عدمه المحال ، وذلك المحال ليس هو لازما من فرض عدم الفعل لذاته بل لغيره ، فمعنى كون الصلاح في الفعل واجب الرعاية ، أنه يلزم من فرض عدمه العبث في حق الله وهو محال^(٢) . ومعنى كون الثواب على إيلاء الحيوان واجبا أنه يلزم الظلم من فرض عدمه في حق الله - تعالى ، وصدور القبيح منه ، وهو محال^(٣) . ولهذا صارت التناسخية^(٤) إلى أن ذلك لا يقع إلا جزاء منه لها على ما فرطت واقترفت من الكبائر والجناية حين كانت أنفسها في قوالب أشرف وأحسن من قوالب الحيوان .

٩١/أ ومن الناس / من جعله قبيحا لعينه وذاته . ثم منهم من أضافه إلى ظلمه كالتناسخية . ومنهم من لم يسلم وجوده كالبكرية^(٥) . فما ظنك به مع خلوه عن الجزاء المقابل ؟ وعلى هذا كل ما يوصف بالوجود من أفعال الله تعالى .

(١) يقصد بهذا الرد على حجة التناهي التي سبقت في ٨٩ أ ، ب فيما سبق عند المتألمين بالأصلح ، وقد أوردوه الآدمي في الابهكار واجاب عنه ١٩٠/ب .

(٢) راجع ما سبق في ٨٩ ب ص ٢١٠ ، ٢١١ ، وقارن بما في المغنى ٧/١٤ - ١٥ ، والابهكار ١٩١/أ ، ب

(٣) راجع ما سبق عن مسألة الآلام في ٨٨ أ وانظر المغنى ١٣/٢٢٦ ، ٣٦٨ - ٣٧٦ وشرح الأصول الخمسة ٤٨٥ - ٥٠٤ .

(٤) قارن بالمغنى ١٣/٤٠٥ - ٤٣٠ ، وشرح الأصول الخمسة ٤٨٣ وما بعدها ، وانظر ما سيأتي عنهم في القانون السادس .

(٥) انظر عن البكرية ومقاتلهم هذه ونقدها ، الأشعري مقالات ١/٣١٧ ، ٣١٨ ، وابن حزم - الفصل ٧٩/١ -

٨١ ، وشرح الأصول الخمسة ٤٨٣ ، ٤٨٥ والمغنى ١٣/٣٨٢ - ٣٨٦ ، والابهكار ١٩٢/ب ، ١٩٤ أ وما سيأتي في ل ٩٥ ب والتعليق عليها من هذا الكتاب .

أما قصة أبي جهل فلا احتجاج بها ، فإن ما كلفه به ممكن في نفسه ، ويمكن منه بكونه مقدورا له ، فلم يكن ما أوجبناه من التمكين غير واقع ولا متصور^(١).

والجواب :

إننا لا ننكر كون الباري - تعالى - حكيمًا^(٢) ، وذلك بتحقيق ما يتقنه من صنعته ، ويخلقه^(٣) على [وفق]^(٤) علمه به وبإرادته ، لا بأن يكون له فيما يفعله غرض ومقصود . والبحث إنما يكون لازما له بانتفاء الغرض عنه أن لو كان قابلا للفوائد والأغراض ، وإلا فتسميته غرضا ، عن طريق التوسع والمجاز ، هو غير ممكن ، كمن يصف الرياح في هبوبها ، والمياه عند خريها ، والنار عند زئيرها^(٥) بكونها عابثة ، إذ لا غرض لها ولا غاية تستند إليها^(٦) ، ولا يخفى ما في ذلك من التحجير بوضع ما لا أصل له في الوضع .

وأما تقبيح صدورده من الباري - تعالى - فمبنى على فساد أصلهم في التحسين والتقبيح ، والرد عليهم في ذلك يستدعى تقرير المذهب من الجانبين ، وتمهيد القاعدة من كلا الطرفين فنقول :

معتقد المعتزلة : أن الحسن والقبح للحسن والقبح صفات ذاتيات ، ووافقهم على ذلك الفلاسفة ومنكرو النبوات ، ثم اختلف هؤلاء في مدارك الإدراك لذلك ، فقالت المعتزلة

-
- (١) راجع ما مر عن هذا المثال في ٨٩ ب والتعليق عليها ، وقارن رده هنا بما في الاقتصاد ١٠٥ ، والابانة ٧١ ، ٧٢ ومعلم أصول الدين ٨٢ ، ٨٣ وانظر أيضا المسأخذ لوحة ٥٥ أ ، ب والابكار ١٩٧/١ أ ، ب .
- (٢) انظر في تحقيق موقف الأشاعرة من هذه المسألة الهامة (الحكمة) المراجع التالية : الابكار ١٨٨/١ ب والفقيه ٥٧ - ٥٩ ، ونهاية الاقدام ٤٠٠ - ٤٠٣ والأربعين ٢٤٦ - ٢٥٣ وشرح العضدية ١٧٣ - ١٧٩ وأصول الدين ١٥٠ ، ١٥١ والمسأخذ لوحة ٥٢ أ - ٥٣ أ والاقتصاد ٩٦ - ١٠٦ واللمعة للمحلي ٣٢ ، والبيان للباقلاني ٥٠ - ٥٣ وطبقات السبكي ٨٥/٥ - ٩١ والقول الفصل لصبري ٣٠ ، ٣٦ ، ٧٤ ، ٧٥ ونشأة الفكر ٣٨٨/١ ، وانظر في نقد موقفهم ايثار الحق ١٩٣ - ٢٤٧ ومناهج الأدلة ١٠٥ - ١٢٦ ومناهج السنة (بولاق) ١٢٤/١ - ١٢٩ .
- (٣) في الأصل ويحققه .
- (٤) وقع عليها مداد بالأصل اثبتها اعتمادا على الابكار ١٨٨/١ ب .
- (٥) كذا بالأصل .
- (٦) قارن بالفزالي في الاقتصاد ١٠٤ ، ١٠٦ .

والفلاسفة^(١) : المدرك قد يكون عقليا وقد يكون سمعيا ، فما يدرك بالعقل منه بدى كحسن العلم والإيمان وقبح الجهل والكفران ، ومنه نظرى كحسن الصدق المضر ، وقبح الكذب النافع . وما يدرك بالسمع فكحسن الطاعات وقبح ارتكاب المنهيات^(٢) .

وأما منكرو النبوات فقد منعوا أن يكون إدراكها إلا بالعقول ، دون الشرع المنقول .

٩١ / ب وأما أهل الحق فليس الحسن والقبح عندهم من الأوصاف / الذاتية للمحال ، بل إن وصف الشيء بكونه حسنا أو قبيحا فليس الا لتحسين الشرع أو تقبيحه إياه ، بالإذن فيه أو القضاء بالثواب عليه ، والمنع منه أو القضاء بالعقاب عليه . أو تقبيح العقل له باعتبار أمور خارجية ، ومعان مفارقة من الأعراض ، بسبب الأغراض والتعلقات ، وذلك يختلف باختلاف النسب والإضافات .

فالحسن إذا : ليس إلا ما أذن فيه أو مدح على فعله شرعا ، أو ما تعلق به غرض ما عقلا . وكذا القبيح في مقابلته^(٣) .

(١) ذكر المؤلف في الابكار ١٧٤/١ ب أن القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين وأن الحسن والقبح ذاتي في الأشياء (المعترلة والكرامية والخوارج والبراهمة والثبوتية والتناضية وغيرهم) .

انظر بالنسبة لموقف المعترلة : المغنى ٢٢/١٤ - ١١٠ وشرح الأصول الخمسة ٣٠١ - ٣٢٣ والابكار ١٧٤/١ ب - ١٨٤ ب والمآخذ لوحة ٥٢ ب ، ٥٣ ،

وبالنسبة لموقف الفلاسفة : النجاة ٢٨٤ - ٢٩١ والأشارات ٥٦١/٣ - ٥٦٤ ،

وبالنسبة لموقف الخوارج : نهاية الاقدام ٣٧١ ، وتاريخ فلسفة الاسلام في شمال افريقيا ص ١٥٨ .

وبالنسبة لموقف الكرامية : نهاية الاقدام ٣٧١ وأصول الدين ١٥٠ ، ١٥١ .

وبالنسبة لموقف المساقيدية : بحر الكلام ١٥ - ١٧ .

وبالنسبة لموقف الصوفية : الفصوص ٢١٩/١ - ٢٢٢ والفتوحات ٤٥/١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٩٩ .

وبالنسبة لمنكرى النبوات ينظر نهاية الاقدام ٣٧١ وعن الصابئة خاصة ٣٧٧ منه .

(٢) قارن بالابكار (١٧٥/١ أ - ١٧٦ أ) .

(٣) انظر عن رأى الأشاعرة في هذه المسألة : أصول الدين ١٣١ - ١٣٣ والارشاد ٢٥٨ - ٢٦٠ ونهاية الاقدام

٣٧٠ - ٣٧٣ والأربعين ٢٤٠ - ٢٤٩ والبع ١١٧ - ١٢٢ والعصدية ١٧٩ - ١٨١ والقسطاس ٣٤ ، ٥٢ والمحصل

١٤٧ ، والمآخذ لوحة ٥٣ أ ، ٥٨ ب والابكار ١٧٤/١ ب - ١٧٧ أ وانظر أيضا الاقتصاد ٩٥ ، ٩٦ والمعالم ٨٤ - ٨٨

ومناهج الأدلة - مقدمة ٩٢ - ٩٥ .

وإطلاق الأصحاب : أن الحسن والقبيح ليس إلا ما حسَّنه الشرع أو قبحه ، فتوسع في العبارة ؛ [إذ]^(١) لا سبيل إلى جمعه^(٢) أن ما وافق الغرض من جهة المعقول ، وإن لم يرد به الشرع المنقول ، أنه يصح تسميته حسنا ، كما يسمى ما ورد الشرع بتسميته حسنا [كذلك]^(٣) ، وذلك كاستحسان ما وافق الأغراض من الجواهر والأغراض وغير ذلك . [و]^(٤) ليس المراد بإطلاقهم : إن الحسن ما حسَّنه الشرع ، [أنه لا يكون حسنا]^(٥) إلا ما أذن فيه ، أو أخبر بمدح فاعله . وكذا في جانب القبيح أيضا^(٦) .

وبعد هذا فلم يبق إلا الرد على أهل الضلال ، وهو أن يقال :

الحاكم بالحسن والقبيح على ما حكم بكونه حسنا أو قبيحا إما العقل أو الشرع لا محالة . فإن كان الحاكم هو العقل فلا محالة أن ما حكم العقل به من التحسين والتقبيح ، لو شئى ودواعى نفسه في مبدأ نشوئه إلى حين وفاته من غير التفات إلى الشرائع والعادات ، والأهوار الاصطلاحيات ، والموافقات للأغراض والمنافرات ، لم يجد إلى الحكم الجزم بذلك سبيلا .

وإذا لم يكن في الحكم بهذه الأهوار بد من النظر إلى ما قدرنا دفهى لا محالة مختلفة بالنسبة والإضافة ؛ إذ رب شئ حكم عليه عقل إنسان ما بكونه حسنا لكونه موافقا لغرضه ، أو لما فيه من مصلحته أو دفع مفسدته ، أو لكونه جاريا على مقتضى عادته وعادة قومه عرفا أو شرعا^(٧) ، وقد يحكم عليه عقل غيره بكونه قبيحا ، لكونه مخالفا له فيما وافق غرضه^(٨) ، وذلك كالحكم على ذبح الحيوان بالحسن والقبيح ، بالنسبة إلى أهل الشرائع المختلفة^(٩) ، وكالحكم بالحسن

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) في الأصل (جمعه) .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) نجد هذا المعنى في تفسير الحسن والقبيح عند الرازى في المعالم ٨٣ - ٨٥ ، وألح اليه الشهرستاني في نهاية الاقتدام ٣٧١ - ٣٧٣ وكذا عند الغزالي في الاقتصاد ٩٦ قارن ما في هذه المصادر بما في الارشاد ٢٦١ ، ثم انظر الابكار ١٧٦/١ أ ، ١٧٧ ب ، ١٨٤ أ ، ١٨٣ أ .

(٥) انظر في الأسباب العارضة المسببة للحسن والقبيح الفصوص لابن عربى ٢٢٢/١ وفيه ما هنا وزيادة ، وقارن بالابكار ١٨٢/١ ب ، ١٨٣ أ .

(٦) قارن بالمعنى ١٥٥/١٥ - ١١٧ حيث يناقش البراهمة وبعض العقلاء حول حسن ذبح الحيوان أو قبحه وبالارشاد ٢٦٣ .

والقبح على سمة اللون مثلا بالنسبة إلى من يستحسنها أو يستقبحها . وكالحكم بقبح الكذب /الذى لا غرض فيه ، وحسنه إذا قصد به إحقان دم نبي أو ولى من غاشم يقصد قتله^(١) .
وهلم جرا في كل ما يقضى العقل ، باعتباره ، على كون الشيء حسنا أو قبيحا . ولو كان ذلك ذاتيا لما اختلف باعتبار النسب والإضافات ، بل لوجب أن يكون متحققا مع تحقق الذات وان تغيرت الحالات كما في سائر الذاتيات^(٢) .

وان كان الحاكم به الشرع فلا محالة أنه قد يحكم بكون القتل مثلا أو الكذب قبيحا في حق [العاقل]^(٣) القاتل لا لغرض ، ولا يحكم بقبح ذلك في حق الصبي والمجنون . بل وقد يحكم بحسن شريعة ما بالنسبة إلى قوم ويقبحها بالنسبة إلى آخرين ، ولهذا صح القول بنسخ الشرائع : ولو كان القضاء فيه بالحسن أو القبح على شيء ما لذاته ونفسه ، لا لنفس الخطاب ، لما تصور أن يختلف ذلك باختلاف الأمم والأعصار على ما حققناه^(٤) .

فإن قيل : لو كان الأمر على ما ذكرتموه لوجب أن من أراد قضاء حاجة وكان سبيله فيها إما الصدق وإما الكذب ، وهما بالنسبة إلى قضاء حاجته سيان ، أن لا يرجح الصدق على الكذب^(٥) . وأن من رأى شخصا في الهلاك ، وهو قادر على إنقاذه وخلاصه ، وليس له في إنقاذه غرض ، ولا هو متدين بدين ، بل ربما أوجب ذلك عنده تعباً ونصباً ، أن لا يرجح عنده الإنقاذ على عدمه ، وهو مما تقضى العقول السليمة برده وإبطاله^(٦) . وإذا ثبت الترجيح فلو لم يكن ذلك لحسنه في ذاته وإلا كان عبثاً وسفهاً . ثم كيف ننكر ذلك والعقل الصريح

(١) انظر في مثالي اللون والكذب الاقتصاد في الاعتقاد ٩٦ ، ٩٧ ونهاية الاقدام ٣٧٢ ، ٣٧٩ وشرح الأصول الخمسة ص ٣٠٦ وانظر أيضا رياض الصالحين للنووي (باب بيان ما يجوز من الكذب) ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

(٢) قارن بالابكار ١٧٧/أ ، ب والارشاد ٢٦٦ ، ٢٦٧ ونهاية الاقدام ٣٧٢ ، ٣٧٣ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) انظر ما سياتي في ١٣٦ ب ، ١٣٧ أ وقارنه بنهاية الاقدام ٣٨٨ ، ٣٨٩ .

(٥) هذا المثال الافتراضي في الابكار ١٨٠/ب ، ١٨١ أ والارشاد ٢٦٣ - ٢٦٥ ونهاية الاقدام ٣٧٣ ، ٣٧٤ والمتأخذ ٥٧ أ ، ب . ويورد عبد الجبار فرضاً آخر في شرح الأصول الخمسة ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٥ - ٣٠٨ .

(٦) وهذا المثال أيضا عند عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٨ ويناقشه فيه الغزالي في الاقتصاد ٩٩ ، ٩٧ -

١٠١ والجويني من قبل في الارشاد ٢٦٥ ، وقد جاء في الابكار ضمن شبه الخصوم ١٨٠/ب وناقشه في ١٨٢ أ ، ب

يقضى ببديهيته على حسن العلم والإيمان ، وقبح الجهل والكفران^(١) ، من غير توقف على أمر خارج أصلا ؟ ومن أنكر ذلك فهو لامحالة معاند مجاهد ، مع أن اتفاق العقلاء على ذلك مما يخصه^(٢) .

قلنا : ما ذكرتموه من الإلزامات واعتمدتموه من الخيالات ، مهما قطع النظر فيها عما ذكرناه من المقاصد / والأغراض ، فالترجيح لامحالة يكون ممتنعا ، والمحتج^(٣) به يكون منقطعا . ومهما لم يكن بد من الأغراض فيما حكم العقل بحسنه أو قبحه امتنع أن يكون ذلك له ذاتيا ، كما مهنداه .

ومن قضى بإطلاق التحسين لما حسنه أو التقبيح لما قبحه ، من غير اقتصار على متعلق الغرض ، فليس ذلك إلا الدهوله عن محز الغلط ومشار الفرط^(٤) ، وهو إما حبه لنفسه ، وشغفه بما تعلق [به]^(٥) غرضه ، فإنه قد يحكم إذ ذاك قطعا بحسن ما وافق غرضه وقبح ما خالفه ، من غير التفات إلى غرض الغير ؛ لكونه غير مشغوف به ، وذلك كمن يحكم بحسن صورة ما أو قبحها ؛ لما وافق من غرضه أو خالف ، مطلقا ، وإن جاز أن يكون غرض غيره مخالفا لغرضه^(٦) .

وقد يكون ذلك لكون ما يحكم بحسنه أو قبحه مما يوافق الأغراض غالبا ، ومخالفة لما نادرا ، فيحكم عليه بكونه حسنا أو قبيحا مطلقا لخفاء موضع المخالفة عليه ، وندرته في وقوعه . وذلك كمن يحكم على الكذب بأنه قبيح مطلقا ، فلا يلتفت إلى حسنه عندما يستفاد به عصمة دم نبي أو ولي . لندرته وخفائه في نفسه^(٧) . ومشارات الغلط في ذلك

(١) انظر في هذا الرد عليه الارشاد ٢٦٢ ، ٢٦٣ والابكار ١/ ١٨١ أ ، ب .

(٢) انظر كل ما سبق من إيرادات في شرح الأصول الخمسة ٣٠١ - ٣١٣ .

(٣) في الأصل (المتحجر) .

(٤) في القاموس (الفرط بضمين الظلم والاعتداء ومجاوزة الحد) .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) هذا هو الوهم الأول الذي يؤثر على الحكم الإنساني وهو في الاقتصاد ص ٩٧ .

(٧) هذا هو الوهم الثاني وهو في الاقتصاد ٩٧ وانظر الابكار ١/ ١٧٨ أ - ١٨٠ ب .

متكثرة متعددة لامحالة، ولا مستند للحكم بجهة الإطلاق إلاها ، حتى لو فرض شخص ما متنبها ، عند حكمه على ما حكم فيه لجميع مواضع الغلط ومواقع الزلل لَمَّا تُصور منه القضاء بذلك مطلقاً^(١) .

وما ذكروه من ادعاء الضرورة [للعلم]^(٢) بحسن العلم والإيمان وقبح الجهل والكفران . فمن أساطير ما ذكرناه وفهم ما قررناه بان له وجه فساد من غير توقف . ثم كيف يقنع بالاسترسال في ادعاء ذلك مع أن أكثر العقلاء في ذلك لهم مخالفون ، [وهم]^(٣) عما يدعونه مدافعون ؟ ولو كان مجرد ذلك كافياً لاكتفى به من جحد الصانع ، وقضى بالتجسيد والتشبيه . وذلك مما يبطل القضايا العقلية والأمور النظرية وهو ممتنع . وليس اتفاق بعض العقلاء عليه مما يوجب كونه ضرورياً، وإلا للزم أن ما اتفق عليه الخصوم أيضاً ضرورى ، لكونهم / من جملة العقلاء بل أكثرهم ، وذلك يفضى إلى كون الشئ الواحد معلوماً نفيه وإثباته في حالة واحدة بالضرورة ، وهو ممتنع .

كيف !! وكم من شئ اتفق عليه أكثر العقلاء وليس بضرورى ؟ كما في حدث العالم ووجود الصانع ونحوه . بل لو قدر اتفاق المخالف لهم ، بحيث وقع الإطباق على ذلك ، فإنه لا ينقلب ألبتة ضرورياً ، على معنى أنه لو خلى الإنسان ودواعى نفسه يحكم به من غير توقف على أمر ما .

لم يبق إلا قولهم : إن الاضطرار إلى معرفة كون الحسن والقبح ذاتياً واقعاً لامحالة ، وإنما النزاع في مدركه . ومن تنبه لما أشرنا إليه علم أن ذلك غلط من قائله لوجهين :

الوجه الأول : أن ما حكموا بتقييمه فنحن قد نحكم بتحسينه ، وذلك كإيلاام الحيوان وتهديب الإنسان ، من غير ثواب ولا لغرض مقصود . فكيف يدعى الموافقة على نفس الحسن والقبح وكونه ذاتياً ؟

(١) انظر في هذه المؤثرات الوهمية عامة الاقتصاد ٩٧ - ١١٠ ، ١٠٩ - ١١٢ ، ونهاية الاقدام ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٩ ، ٣٨٣ ، وانظر الدراسات النفسية عند المسلمين د / عبد الكريم العثاني - الفصل الأخير .
(٢) زيادة ليست بالأصل .

الوجه الثاني : أنه وإن وقع الاتفاق على تحسين كل ما حسنه ، وتقبيح كل ما قبحه ، فلم يقع الاتفاق على كون الحسن والقبح ذاتيا ، [ولا] ^(١) يلزم من الاتفاق على كون الشيء الواحد حسنا أو قبيحا أن يكون قد سلم كون الحسن والقبح له ذا تبيين ^(٢) .

ولا يلزم من عدم جواز اتصاف الباري بكونه جاهلا أن يكون ذلك لكون القبح للجهل وصفا لازما ، وأنه لذاته قبيح ، بل لكون الدليل القاطع قد دل على وجوب العلم له وكونه عالما . ولو جوزنا أن يكون جاهلا لجوزنا أن لا يكون عالما ، وذلك خلاف ما اقتضاه الدليل القاطع . والا فلو جوزنا النظر إلى مجرد الجهل لم يقتض ذلك كون القبح له ذاتيا ، فإنه وإن صح تقبيحه بالنسبة إلى من خالف غرضه ، بسبب عدم اطلاعه [على] ^(٣) المعلومات ، وإحاطته بالعقولات ، فقد علم بحسنه من وافق جهل هذا الجاهل غرضه ، وذلك كما نحكم على كون القتل قبيحا بالنسبة إلى المقتول وأوليائه ، وتحسينه بالنسبة إلى حساده / وأعدائه ، وهذا واضح لا خفاء به ^(٤) . وبهذا التحقيق يقع التفصي ٩٣/ب

عن كل ما يرد من هذا القبيل .

وإذا بطل أن يكون الحسن والقبح ذاتيا لم يبق معنى للحسن والقبح إلا ما ذكرناه ، ويلزم منه منع جواز إطلاق القبح على أفعال الله - تعالى ؛ لعدم وروده على لسان الشرع المنقول ، وعدم تأثير مخالفته لأغراض أصحاب العقول .

(١) في الأصل (وإنما) .

(٢) انظر عن ادعاء المعترلة الضرورة في هذا الحكم الارشاد ٢٥٩ - ٢٦٦ وهو ينسبه إلى كاتهم ، وكذا الآمدى في الابتكار ١٨٠/ب ، ١٨١ أ ، ١٨٣ ب وقارن بشرح الأصول الخمسة ٣١٠ - ٣١٢ - ٣٢١ ، والمغنى ١٤/١٩٤ - ١٧٢ وانظر أيضا الاقتصاد ١١٠ - ١١٢ ونهاية الأقدام ٣٧٦ ، ٣٧٧ هذا ونجد عند ابن تيمية ميلا إلى اعتبار هذا الحكم بديهيا - نقض المنطق ١٥٩ ، ١٦٠ .

(٣) في الأصل (اطلاعه بالمعلومات) .

(٤) فكرة هذا المثال مرت في ل ٩٢ أ ويوجد أيضا في نهاية الأقدام ٣٨٧ ، ٣٨٨ والارشاد ٣٨٢ ، ٣٨٣ والابتكار ١٧٧/ب .

ثم كيف السبيل إلى جحد انتفاء الغرض عن أفعاله مع وقوع ما بيناه من الأفعال التي لا غرض فيها ؟ وما قيل من أن فائدة خلق الحوادث المعدنية وغيرها إنما هو انتظام حال نوع الانسان ، والاستدلال بها على وجوب وجوده ، وعظم جلاله في وحدانيته . فلا يصلح أن يكون غرضاً ، وإلا لوجب حصوله من كل وجه على نحو لا يختلف من وجه ما ، وإلا عد عاجزاً عن تحصيل غرضه من ذلك الوجه^(١) .

ولم كان هلاكه لما خلق لأجل صلاحه وانتظام أحواله ، وذلك كما في حق الغرقى ، والحرقي ، والمسمومين ، والهللكي بالرياح العاصفة ، كما مضى فيمن هلك من الأمم السالفة ؟ بل وكم من تارك النظر في الآيات والدلائل الباهرات ، ولم يلتفت إلى ما فيها من جهات الاستدلالات ؟ ولهذا لونسبنا الناظر المؤمن إلى الجاحد الكافر لم نجده إلا قليلاً من كثير^(٢) . ثم لامحالة أن فائدة الاطلاع على وجوب وجود واجب الوجود ، ومعرفة وحدانيته ، لا سبيل إلى القول بعودها إليه ؛ إذ هو يتعالى ويتقدس عن الأغراض ، كما سبق . فلا بد وأن يعود إلى الناظر ، وتلك الفائدة عند البحث عنها لا تخرج عن الالتذاذ بنفس المعرفة والثواب عليها ، وذلك كله مقدور أن يحصله الله - تعالى - للعبد من غير واسطة ، بأن يخلق له العلم بدياً بمعرفته^(٣) ، وأن ينيله الثواب الجزيل بدون النظر إلى نظره وطاعته . وعلى هذا يخرج القول بوجوب التكليف أيضاً .

ولا يصح أن يقال : إن الثواب على النظر والمشاق اللازمة بالفكر والتزام الطاعات ١ / ٩٤ بفعل المسامرات / واجتناب المنهيات ألد من أن يكون بدياً ؛ لانتفاء^(٤) المنية والاهتنان^(٥) ؛ فإننا نلوذ بجنب الجبروت ، ونستعين بعظمة الملكوت ، ممن يتجاسر^(٦) على

(١) قارن بالمغني ١٠٠/١١ - ١٣٣ وراجع ما في ك ٨٨ ب

(٢) قارن ب نهاية الاقدام ٤٠٢ ، ٤٠٣ والارشاد ١٧٠ وانظر ما ساقى في ١٣٤ ب .

(٣) هذا ما يسلم به المعتزلة أو فريق منهم على الأقل - انظر المغني ٢٢٦/١٤ - ١٣٧ وقد ذكر الشهرستاني في « النهاية » اختلاف البصريين والبغداديين في هذا ص ٤٠٥ ونقل ذلك أيضاً الجويني في الارشاد ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

(٤) في الأصل (وانتفاء) .

(٥) هذا ما قرره المعتزلة فعلاً في وجه حسن التكليف ، انظر المغني ١٣٤/١١ - ١٦٦ وشرح الأصول ٥١٠ ، ٥١١ .

(٦) بالاصل (مما يتجاسر) .

الإفصاح بهذا الافتضاح ، ويتفوه بالتكبر على الله تعالى - ، والشجب من الدخول في منته ، والاشتمال بنعمته . وكيف السبيل إلى الخروج عن ذلك وأين المفر منه ؟ وهل أصاب إيجاده مبراً من الآفات ممكناً من اللذات (١) ، أو خلق ما يصدر عنه من الطاعات وأنواع العبادات إلا بفضل من الله - تعالى - بدياً من غير سابقة طاعة أو فعل عبادة ؟ وهل نعمه السابقة إلينا ، المشتملة علينا مما يمكن القول بعدها ، أو التعرض لحصرها (٢) ؟

ثم إن الخصم معترف بأن ما يفعله العبد من الطاعات واجب عليه وملجأ إليه شكراً منه لله - تعالى - على ما أولى من مننه ، وأسبغ من جزيل نعمه (٣) . فكيف يستحق الثواب على ما أدى من الواجبات ، والجزاء على ما حتم عليه من الطاعات ، وأنواع العبادات ؟

أم كيف السبيل إلى الجمع بين القول بوجوب الطاعة على العبد شكراً ، والثواب على الباري جزاء ؟ وهل ذلك إلا دور ممتنع ؟ ؛ من جهة أن الشكر لا يجب إلا بعد سابقة الثواب المتطول به ، لا ما وقع بطريق الوجوب ، فإن ذلك لا يستحق شكراً ، والجزاء الواجب لا يكون إلا بعد سابقة خدمة وطاعة متبرّع بها لا ما وقع بطريق الإيجاب (٤) .

وقوله تعالى : (ولتجزى كل نفس بما كسبت) (٥) وقوله : (ليجزى الذين أسسوا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسن) (٦) فليس المراد بها التعليل ، وإنما المراد بها

(١) . قارن بالمغني ١٤/١١٠ - ١٢٠ ، وبنهاية الأقدام ٤٠٩ .

(٢) هذه النظرة إلى فكرة المعتزلة ورميهم بسوء الأدب والتكبر على الخالق سبحانه نجدها من قبل عند الجويني في الإرشاد ٢٩٩ والشهرستاني في نهاية الأقدام ٤٠٢ - ٤٠٤ ، ٤٠٩ .

(٣) قارن بالمغني ١٤/١٦١ - ١٨٤ وشرح الأصول ٥٢٥ ، ٥٢٦ ثم انظر الإرشاد ٢٦٨ - ٢٧١ والاقتصاد ١٠٩ - ١١٢ حيث ينتقدان هذه الفكرة الاعتزالية ، وانظر أيضاً « إشار الحق على الخلق » حيث يقرر ابن الوزير أن شكر النعم بالحياة واجب عقلاً وشرعاً ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .

(٤) هذه نقطة ضعف في المذهب الاعتزالي تنارض فيها أصول القوم من إيجاب الشكر على العبد وإيجاب الثواب عليه على الرب ، وقد سبق الأمدى في التنبيه عليها النسق المساتريدي في بحر الكلام ٤٩ والجويني في إرشاده ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٩٤ والشهرستاني في النهاية ٤٠٧ والغزالي في الاقتصاد ١٠٧ - ١٠٩ .

(٥) جزء من الآية ٢٢ من سورة الجاثية .

(٦) جزء من الآية ٣١ من سورة النجم .

تعريف الحال في المسأل ، كما في قوله تعالى : (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً)^(١) ، وقوله : (ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله)^(٢) ، وعلى هذا يخرج كل ماورد في هذا الباب من الآيات والدلالات السمعية .
 ٩٤ / ب ونجى لاننكر أن ذلك مما يقع ، وانما ننكر كونه مقصودا بالتكليفات والأمر بالطاعات / حتى يقال : إنه خلق لكذا ، أو لعله كذا . بل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٣) .
 بل ويكفى الخصم من سخف عقله وزيف رأيه أن^(٤) عادت حكمة خلق السموات والأرض والنجوم والشجر والجبال ، وإظهار الآيات والدلائل والمعجزات ، وإيجاب الطاعات والعبادات ، وتصريف الخلائق بين المسامرات والمنهيات ، إلى لذة يجدها بعض المخلوقين في مقابلة طاعته تزيد على اللذة التي يجدها بطريق الابتداء والتفضل ، مع أن الله - تعالى - قادر على أن يخلق له أضعاف تلك اللذة في التفضل الابتدائي ، من غير تعب ولا نصب « إن الله على كل شيء قدير » .

ثم الذي يقطع به دابر العناد ، ويُخمد ثائرة الإلحاد التزام خلود أهل النار في النار بكبيرة واحدة ، إذا ماتوا قبل الإقلاع عنها والتوبة منهما !! وما قيل من أن ذلك هو الأصلح لهم لعلمه^(٥) بهم أنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فغير مفيد^(٦) ، مع العلم بقدرة الله - تعالى - على منعهم منها ، وإماتتهم قبل الوصول إليها ، وإقذارهم على التوبة قبل الأوبة . فما الفائدة في تمكينهم من الكفران ؟ وإقذارهم على العصيان ؟ ومنعهم من التوبة ؟ ولقد كان قادرا على التجاوز والامتنان والصفح عنهم والغفران ، فلو فعل ذلك لقد

(١) جزء من الآية ٨ من سورة القصص .

(٢) جزء من الآية ٨٣ من سورة القصص غير أنها في الأصل كتبت (وجعل الليل لتسكنوا فيه . .) وصوابها ما أثبتته .

(٣) قارن بالتهيد ٥٠ - ٥٢ وإشار الحق ١٩٣ وما بعدها وما مر في ٨٨ ب من هذا الكتاب .

(٤) في الأصل همزة فقط مكان أن .

(٥) في الأصل (لعلمهم) .

(٦) قارن بشرح الأصول الخمسة ٦٦٦ - ٦٨٧ ونهاية الاقدام ٤٠٧ والاقتصاد ١٠٨ ، ١٠٩ وارجع لما

في ل ٩٠ = ٢٣١ .

كان أليق بحكمته ، وأقرب إلى رأفته من أن يعذبهم بالنيران ، ويحرمهم نعيم الجنان ، فإننا قد وجدنا المديح للغافر ، لاسيما في حق من لا يتضرر بالغفران ، ولا ينتفع بالانتقام . بل هما بالنسبة إلى جلال عظمتهم ، وقدوس صمديته سيان ، فما باله استأثر بالانتقام^(١) ، على الإنعام بالغفران ، وبالعقاب على الامتنان ؟ !

بل لا يحسن في العقل في معرض المجازاة متباعدة معصية واحدة بالخلود في العذاب المقيم الأبدى السرمدي ، بل لو قيل إن العقل يقبح ذلك لئلا كان هو الأليق . فانظر إلى هؤلاء كيف تخطبوا في الحتمات لقصور أفهامهم ، وضلوا في ظلمات أوهامهم ، واشكر الله على ما منحك مما حرم منه غيرك ؛ / إن الله يجزي الشاكرين^(٢) .

١ / ٩٥

وما هوّل به من أن انتفاء الحكمة غير لازم من عدم تعلق العلم بوجودها فصحيح ، لكن المُدعى ههنا إنما هو تعلق العلم بعدمها ، على ما شهد به العقل الصريح ، و الفرق بين عدم تعلق العلم بوجود الشيء وبين تعلق العلم بعدم الشيء ؛ إذ الوجود مع الأول متصور ومع الثاني ممتنع^(٣)

فقد تحقق من هذه الجمل أن الغرض والصلاح ووجوب رعايته ممتنع في حق واجب الوجود ، والذي يشهد بذلك ويؤكد ما أسلفناه من الإلزامات ، وقدمناه من الإشكالات ، في اعتبار إيجاب النوافل ، واعتبار إيجاب رعاية الصلاح والأصلح في الشاهد . وما ذكره من الفرق فهو يرجع على قاعدتهم في إيجاب الطاعة والشكر على العبيد بالإبطال ، وإن نظر إلى ما يستحقه من الثواب في مقابلته فهو باطل ؛ لما أثبتناه . ومع بطلانه فلم لا قيل به في محل الإلزام ؟ وما الفرق بين الصورتين ؟ وما الفاصل

(١) في الاصل « الانتقام . . الغفران . . العقاب » زدت الباء قبلهن .

(٢) انظر « ايشار الحق » ٢٢٨ - ٢٣٣ حيث يعيب ابن الوزير على المتكلمين ايرادهم تلك الصور المستقبلية ، والآمدي هنا يجري على تلك الروح المتشائمة التي غلبت على الأشاعرة : انظر الارشاد ٢٦٦ ، والمآخذ لوجه ٩٠ أ .

(٣) قارن بما في الشفاء - الفن الثالث من الطبيعيات - ت استاذنا د / قاسم ص ٦٧ وراجع ما مر في ل ٩٠ = ٢٣١ ،

بين الحالتين ؟ وهل ذلك إلا محض خيال لا أصل له ، ومجرد استرسال لاسند له ؟
نعوذ بالله من الشيطان ، والتخبط في الأدیان^(١) .

وما قيل من أن مستند ذلك ليس إلا نفي العبث والتقيح عن أفعال واجب الوجود فمبني
على أصلهم في التحسين والتقيح وقد أوضحنا فسادہ^(٢) .

وما قيل في تقرير الأصلح مما لا ثبوت له على محك النظر ، ولا مقر له في ميدان
العبر ؛ فإنه ما من أمر يُقَدَّرُ أن الانسان سيظني عنه إلا والرب - تعالى - قادر على أن
يعصمه منه ويمنعه عنه ، وإذ ذاك فلا يظني ، واعتبار الأصلح في حقه يكون أولى .
كيف وأن هذا ينقض قاعدتهم في التكليف رعاية لمصلحة العبد مع العلم بأنّه يكفر
ويفجر^(٣) ؟

فإذن^(٤) يمتنع رعاية الأصلح نفياً للطفیان ، ويمتنع التكليف رعاية لدفع الكفران ؛
وهو مما يعسر دفعه على الخصوم ، ويصعب حله على أرباب الفهوم . وإذا ثبت ما مهدناه
ب / ٩٥ لزم القول بانتفاء الوجوب عن / جميع أفعال واجب الوجود ، لما سبق .

ولا يروعنك تفسير وجوب فعل الله - تعالى - بلزوم الظلم والعبث عليه بفرض عدمه ،
كما في الثواب على الطاعة وإيلاء الحيوان البري^(٥) . فإن ذلك يستدعي بيان قبوليته لأن يتصف
بالظلم والعبث وكل ما يوجب له في ذاته نقصا ، وذلك مما لا سبيل إليه ، بل الظلم وكل
صفة منقصة مسلوبة عنه لا متناع اتصافه بها . وذلك على نحو سلب الظلم والعبث
عن الحيوانات والجمادات ، وغير ذلك من النباتات ؛ إذ الظلم يتصور ممن يصادف

(١) قارن بالمغني ٧٠/١٤ - ٨٦ حيث يهاجم القائلين بالأصلح بمثل ما هنا وراجع ما في أول ل ٩٠ ب فيما سبق
= ص ٢٣٣ .

(٢) قارن بالمغني ١٥٤/١٤ - ١٦١ وخاصة صفحتي ١٥٦ ، ١٥٧ حيث يتكلم عن نفي العبث عنه تعالى وبايثار
الحق ٢٨٤ - ٦٨٩ وراجع ما سبق في ٨٩ ب ، ٩٠ أ = ص ٢٢٨ وما بعدها .

(٣) قارن بالمغني في حكمة تكليف من علم الله أن سيكفر ١٨٣/١١ وما بعدها ثم انظر الالتزام الوارد هنا في الارشاد
٢٩٤ ، ٢٩٥ ونهاية الاقدام ٤٠٧ ، ٤٠٨ .

(٤) في الاصل (فان) .

(٥) راجع ما مر في ل ٨٩ ب = ٢٢٨ ، ٢٢٩ عن تعريف الواجب ، وعن رأي المعتزلة الذي يناقشه هنا
ل ٩٠ ب ، ٩١ أ = ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ من هذا الكتاب .

تصرفه ملك غيره من غير علمه ، أو مخالفة من هو داخل تحت تصرفه وحكمه ، وذلك كله منفي عن البارئ - تعالى - (١) .

ثم إن ذلك مبني على أصولهم في التحسين والتقبيح وقد أبطلناه . ثم كيف السبيل إلى تفسير الواجب في حقه بما يلزم من فرض عدمه المحال ، مع ما أسلفناه من قصة أبي جهل وتكليف غيره ممن مات على كفره بالإيمان ، ومجرد الإمكان غير كاف في التمكن إلا مع القدرة عليه ، والاسترسال بكونه مقدورا له قبل الفعل - مع ما عرف من أصلنا في الاستطاعة وأنها لا تكون إلا مع الفعل - غير مفيد . ثم ولو كان مقدورا فلا بد وأن يكون وقوعه بالفعل متصورا ، ولو تصور وقوعه بالفعل لانقلاب العلم السابق جهلا ، وذلك محال في حق البارئ - تعالى - ، لما سلف . وامتناع وقوع المحال لافرق فيه بين أن يكون لازما عن الشيء باعتبار ذاته وبين أن يكون لازما عنه باعتبار غيره فيما يرجع إلى نفس المقصود وهو الوقوع ، ومن جحد ذلك فليس الله - تعالى - أن يرزقه عقلا (٢) .

ومن أنكر حلول الآلام بالحيوان ، وإلصاقها بها فجحد له لبيدته يغني عن مكالمته ، ولسانه ينادي على نفسه بفضيحتة ، فإن ذلك غير متقاصر عن جحد كونها حية ومتحركة وغير ذلك مما لها من الصفات المحسوسة (٣) . ومن زعم أن ذلك قبيح لعينه فقد تبين فساد أصله في التحسين والتقبيح . ثم ولو كان كذلك للزم أن من شرب دواء كرها أو احتجم أو انقصد/أملا لإزالة داء ممرض أن يُعد ذلك منه قبيحا ، على نحو ما إذا ألقى نفسه ١/٩٦ في تهلكة ، وهو خلاف المعقول (٤) .

وأما الثنوية فقد أبطلنا عليهم قواعدهم (٥) ، والتناسخية (٦) فسنبين فيما يأتي زيف عقائدهم إن شاء الله تعالى . وهو الهادي لطرق الرشاد .

(١) قارن باللمع للاشعري ١١٧ - ١٢٢ والاقتصاد ١٠٦ والابكار ١٨٦/١ ب ، ١٧٧ أ عن اتصاف افعاله تعالى بالحسن لجرد كونها صادرة عنه لا لموافقها الحسن الذاتي في الأشياء .

(٢) راجع ما مر عن هذه المسألة في ٨٩ ب = ص ٢٢٩ .

(٣) انظر ما مر بنا عن « البكرية ومقاتلهم هذه » في ٩١ أ = ص ٢٣٢ ، وقارن رده هنا بما في الإرشاد ٢٧٩ .

(٤) انظر ما مر في ل ٩١ أ عن قال بقبح إيلاام الحيوان لعينه وذاته ، وقارن بنقد عبد الجبار لهذه الفكرة في المعنى ٤١/٤٤ - ٤٤ ، والجويني في الإرشاد ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(٥) قارن بالإرشاد ٢٧٨ وانظر ما في ل ٨٣ ب ، ٨٤ أ ، ٩١ أ = ص ١٩٣ وما بعدها .

(٦) قارن بالإرشاد ٢٧٩ - ٢٨٦ وراجع ما مر عن مسألة الآلام في ل ٨٨ أ وما سيأتي في ل ١١٣ ب ، ١١٥ أ ، ١١٦ أ .

القاعدة الثالثة

في حدوث المخلوقات وقطع تسلسل الكائنات

وقد اضطربت فيه الآراء ، واختلف فيه الأهواء :

فذهبت طوائف من الإلهيين كالرواقيين^(١) والمشائيين ، ومن تابعهم من فلاسفة الإسلاميين^(٢) إلى القول بوجوب ماوجب عن الواجب بذاته مع وجوده . وإن قيل له « حادث » فليس إلا بمعنى أن وجوب وجوده لغيره ، وأن له مبدأ يستند إليه ، ويتقدم عليه تقديماً بالذات ، على نحو تقدم العلل والمعلولات ، لا بمعنى أن حدوثه من عدم بل هو أزلي أبدي لم يزل ولا يزال . وكذلك حكم ماوجب عما وجب وجوده بالواجب بذاته ، وهلم جرا ، على ما ذكرناه من تفصيل مذاهبهم وإيضاح قواعدهم^(٣) فيما لا يقبل الفساد ، كالأجرام الفلكية ونفوسها والعقول التي هي مبادئ لها ، فهي قديمة أزلية لم تنزل ولا تزال . وما هو قابل للاستحالة كالحركات والامتزاجات أو الفساد كالصور الجوهرية للعناصر والمركبات ، فهي وإن كان كل واحد منها حادثاً ، لكنه لأول لها ينتهي إليه ، بل هي لا تنتهي مدة ولا عدة ، وما من كائن فاسد إلا وقبله كائن آخر ، إلى ما لا ينتهي . ولم يوجبوا التناهي ، على أصلهم ، إلا فيما له ترتيب وضعي ، كالامتدادات أو ترتيب طبيعي وآحاده موجودة معاً كالعلل والمعلولات ، وأما ما سواه فالحكم بأن

(١) انظر عن الرواقية ورأيهم في هذه المسألة : الملل والنحل للشهرستاني ٤٣/٣ - ٣٧ ونشأة الفكر للنشار ١٤٨/١ - ١٦٠ والفلسفة الاغريقية د/ غلاب ١٢٦/٢ - ١٦٥ وتاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ٢٢٣ - ٢٢٩ والفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ١٥١ - ١٥٣ الطبعة الثانية - نشر مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٩ .

(٢) يقصد الفارابي وابن سينا : انظر نظرية المعرفة ٨٥ - ٩١ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ١٩٣ - ٢٠٧ . ويصدق كلامه على الرازي الطليبي انظر (مذهب الذرة عند المسلمين) ٣٥ وما بعدها ، وقد يصدق على بعض الصوفية المتفلسفين (انظر الذرة الفاخرة لعبد الرحمن الجاني ٢٧٦ - ٢٧٩) وقد بين ذلك في الابتكار حيث نسب هذه الآراء إلى « أرسطاطاليس ومن نصر مذهبه من اليونانيين وفلاسفة الإسلاميين . كابي نصر الفارابي وأبي عبد الله الحسين ابن سينا ٨٥/٢ أ » أما الكندي وابن رشد فبريثان من هذه التهمة انظر : نظرية المعرفة عند ابن رشد ١١٨ - ١٢٣ وكتاب الكندي إلى المعتصم بالله ٩٦ ، ٩٧ والكندي وفلسفته ٦٢ - ٧٥ ومناهج الأدلة ١٩٣ - ٢٠٧ .

(٣) وذلك في اللوحات ١٨ ب ، ٧٩ ب ، ٨٢ أ عندما تعرض لنظرية الفيض ، وانظر الابتكار ٢١٨/١ أ -

لأنهاية له غير مستحيل كالحركات الدورية ، والنفوس الإنسانية بعد المفارقة للأجرام البدنية ، كما سلف^(١) .

وذهب أهل الحق من الإسلاميين وغيرهم/ من أهل الشرائع الماضيين ، وجماعة من الحكماء ٩٦ / ب المتقدمين^(٢) ، إلى أن كل موجود سوى الواجب بذاته فموجود بعد العدم ، وكائن بعد أن لم يكن . وأن الحكم له بالمعية مع الواجب الأبدي واللازم للسرمدية مما لا سبيل إليه ، ولا معول لأرباب العقول عليه ، بل الباري - تعالى - كائن ولا كائن ، ومتقدم بالوجود ولا موجود . وأن ما أبدعه لم يكن معه ، بل هو المنفرد بالأبدية ، المتوحد بالسرمدية ، خالق الخلق بعد العدم ومعيدهم بعد الزم ، إن الله على كل شيء قدير .

وعند هذا فلا بد من البحث عن مطمح نظر الفريقين ، والكشف عن مقصد الطائفتين .

ولتكن^(٣) البداية بتقديم النظر في طرق أهل الحق أولا وإبطال شبه أهل الضلال ،

والانفصال عنها ثانيا .

والكلام في هذه المسألة يقع في طرفين :

(أ) طرف في إبطال القول بلزوم القدم .

(ب) وطرف في إثبات الحدوث بعد العدم .

(١) في أول هذا الكتاب عند إبطال التناهي على منهج الفلاسفة ل ٣ ب - ٥ ا .

(٢) لعله يقصد افلاطون والفلاسفة السابقين عليه فقد شاع لدى المسلمين قولهم بالحدوث انظر في ذلك نهاية الاقدام ص ٥ ، ١٦٧ . وموافقة صحيح المنقول ٨٨/٢ - ٩٠ . والتهاوت ٨٦ ، الأسفار الأربعة ٤٨٧ - ٤٩٥ (وفيدون) للنشار ٢٣٨ - ٢٤٢ ، وانظر في حقيقة مذهب افلاطون ومن سبقوه : ابن رشد وفلسفته الدينية ١٦٦ ، ١٦٨ وجمال الدين الأفغانى وفلسفته ١١١ - ١٤٦ .

(٣) في الأصل (ولندكر) .

أما الطرف الأول

فقد سلك المتكلمون فيه بيان افتقار العالم إلى صانع مبدع أولاً ، ثم بيان إبطال الإيجاد بالذات ثانياً ، فقال بعضهم في بيان وجه الافتقار إلى الصانع المبدع :

إننا لو قدرنا قدم الجواهر ، فليس تخلو عن اجتماع وافتراق ، إذ لاجائز أن تكون لاجتماع ولا مفترقة ، وعلى كل تقدير فنحن نعلم جواز تبدل الاجتماع والافتراق عليها ، وعند ذلك فلا تخلو : إما أن تكون مستحقة لذلك لذواتها ، أو باعتبار أمر خارج ، لاجائز أن تكون مستحقة لذلك لذواتها ، فإن ما ثبت للذات يدوم بدوام الذات ، ولا يتصور عليه التبدل أصلاً ، فإذا لا بد أن يكون المخصص لها بذلك أمراً^(١) خارجاً لا محالة .

واعلم أن التعرض لإظهار هذا المقدار ليس بمفيد ؛ لأن الخصم ما يدفعه أو يمنعه ، وإنما هو لإسناد العلم به إلى الدليل ، ولدفع شغب معاند مجاهد خارج عن هذا القبيل . فإذا كان كذلك فالعلم بصحة مدلول هذا الدليل يتوقف على حصر الجواهر والموجودات / ٩٧ /
فيما هو قابل للاجتماع والافتراق ؛ إذ ربما يقول الخصم بوجود جواهر مجردة عن المادة وعلائق المواد ، لا تقبل الاجتماع والافتراق ولا يصح القول بكونها مجتمعة ولا مفترقة ، لكونها عقولاً محضة^(٢) .

(١) هذا دليل الجوهر والعرض في صورته الأولى التي عرفت « بطريقة الأكوان » وإن كان يقتصر هنا من الأعراض على الاجتماع والافتراق ، وقد اعتمد عليه جمهور المتكلمين منذ قال به أبو الهذيل (نشأة الفكر للنشار ٢٢٣/١ ، ٢٣٤ - ٢٣٧) ونجده في شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي ٩٢ - ١١٥ ، ٥٠٥ - ٥١٤ والمحصل ٧٨ بل إن الآمدي يصححه في الإبتكار ٨/٢ - ١٠ ب ويدافع عن طريقة الأكوان ويمتبرها الدليل الصحيح على عدم تعمرى الجواهر عن الأعراض . وعن مصدر الفكرة انظر : مذهب الذرة ٩١ - ١٢١ ومناهج الأدلة - المقدمة ١٢ - ١٥ وتجديد الفكر الديني لأقبال . ٨١ ، ٨٠ .

(٢) سبق للرازي أن وجه هذا النقد إلى المتكلمين بعدم شمول دليلهم للمجردات (الأربعين ص ٦) وتابعه في ذلك السهروردي المقتول (المشاية الإسلامية بعد ابن سينا ص ٨٥) ويرد ابن تيمية على الرازي والآمدي بأن أئمة المتكلمين قد اطلوا القول بالمجردات (انظر بغية المراتد لابن تيمية ص ٢٥ والموافقة ٢١٢/١) وانظر موقف الآمدي من المبررات في الإبتكار ١٨٩ أ - ١٩٢ ب - ٣٠١ وما بعدها ويشأن إثبات الفلاسفة المعقول المبردة وقدمها انظر النجاة مثلاً ٢٦٦ - ٢٨٠ ورسالة في ترتيب الموجودات - ضمن سبع رسائل - ١٣٥ - ١٣٧ .

وذلك أيضا مما لا يكفي بل لابد من بيان أن ما حصل بين الجواهر أو بعضها من الاجتماع أو الافتراق^(١) مما لا تقتضيه بذواتها ، إذ ربما لا يسلمه الخصم هنادا ، بالنسبة إلى بعض الجواهر ، كالاتحاد الكائن بين الأجرام الفلكية والجواهر العلوية ، وكذلك بعض الافتراقات لبعض الأجرام أيضا ، فمجرد الدعوى في ذلك غير كافية ولا شافية .

وليس يلزم من جواز تبدل الاجتماع والافتراق على بعض الجواهر السفلية مثله في الجواهر العلوية ، ولا كذلك بالعكس ، لما اشتركا فيه من الجوهرية أو الجسمية ، فإنه لا مانع من أن يكون ذلك لها باعتبار خصوصياتها ، ولما وقع به الافتراق بين ذواتها . وإن أمكن بيان ذلك فهو مما يطول ، ويصعب تحقيقه جدا على أرباب العقول^(٢) . ولهذا انتهج « إمام الحرمين » هذا المنهج بعبارة أخرى فقال :

نعلم قطعا أن اختصاص العالم بشكله المقدر ، مع جواز أن يكون أصغر من ذلك أو أكبر ، وفرضه في مستقره من غير تيا من ولا تياسر ، واختصاص كل جزء من أجزائه بمكانه من المحيط إلى المركز ، بحيث كانت الأفلاك محيطة بالنار والنار محيط بالهواء والهواء بالماء والماء بالتراب ، إلى غير ذلك من وجوه التخصيصات مما لا يستحيل القول بفرض وجود تلك الأجرام بذواتها مع غيرها ، كأن يكون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه أو متيامنا أو متياسرا مما هو عليه من مستقره أيضا ، ولو كان ذلك مما يثبت لها باعتبار

(١) فكرة الاكوان الأربعة (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) أخذها الأشاعرة عن المعتزلة (انظر شرح الأصول الخمسة ٩٤ - ٩٦ ومقالات الاسلاميين ١٤/٣) ويبدو أنها دخلت إلى المذهب الأشعري على يد مؤسسه نفسه (انظر الشامل ١٣٤/١ - ١٣٦ ونهاية الأقدام ص ١١) وفي نقد هذه الفكرة انظر ترجيح أساليب القرآن ٧٦ - ٨٠ .

(٢) هذا النقد يشبه إلى حد كبير نقد ابن رشد لهذا الدليل في « مناهج الأدلة » ١٣٨ - ١٤٤ على أن فكرة الجواهر والعرض قد تعرضت للنقد من الفلاسفة انظر النجاة ١٠٢ - ١٠٤ والأشارات ١٢٧/٢ - ١٤٥ والشفاء : الفن الثاني من الطبيعيات تحقيق د/ قاسم ٧٠ ، ٧١ . ومن بعض المعتزلة كالنظام انظر الانتصار للخياط ٣١ - ٣٤ ومقالات الاسلاميين ٢١٩/٢ ونشأة الفكر لذكركتور النشار ٥٦٨/١ وما بعدها ، كما يشير الأشعري في المقالات ٢٧٢/١ إلى أن هشاما وعبادا من المعتزلة عارضوا في دلالة الاعراض على الله عز وجل ، ومن الظاهرية ابن حزم - الفصل ١٤/١ - ٢٣ ومحاضرات في الفلسفة الاسلامية د/ هويدي ١٤ - ١٩ . والشيعية : كهشام بن الحكم انظر نشأة الفكر ٢٦٢/٢ - ٢٦٦ والسلفية كابن تيمية انظر الموافقة ٢١٣/١ وما بعدها ١٨٥/٢ وما بعدها ومنهاج السنة د/ رشاد سالم ٢٥٠/١ - ٢٦٠ .

ذواتها ، لما تصور فرض تبدله أصلا ، فإذا اختصاصها به إنما هو باعتبار منخصص خارج^(١) .

ومالزم الأول في قضيته فهو أيضا لازم لهذا القائل على طريقته ، مع لزوم بيان تنهاى الأبعاد ، وفرض خلاء^(٢) وراء العالم ، لضرورة صحة فرض التباين والتماسر .

٩٧ / ب ولأجل ذلك فر بعض المحققين^(٣) / في ذلك إلى بيان جهة الإمكان ، فقال : القسمة العقلية حصرت المعلومات في ثلاثة أقسام : واجب لذاته ، وممتنع لذاته ، وممكن لذاته . فالواجب هو الموجود الذى لو فرض معدوما لزم عنه المحال لذاته ، والممتنع لو فرض موجوداً لزم عنه لذاته المحال ، والممكن : هو ما لو فرض موجوداً أو معدوما لم يعرض عنه محال .

فالعالم إما أن يكون واجبا أو ممتنعا أو ممكنا : لاجئ أن يكون واجبا لأن أجزائه متغيرة عيانا ، وضرورى الوجود لا يتغير بحال . ولا جائز أن يكون ممتنعا ، وإلا لما وجد . فتعين أن يكون لذاته ممكنا ، وكل ممكن فترجمه في جانب وجوده أو عدمه ليس لإبغيره ، وإلا كان واجبا ممتنعا ، فترجح العالم في جانب وجوده ليس إلا بغيره .

(١) وهذا دليل الممكن والواجب ، ويلاحظ الآدمى صلته بالدليل السابق فالذى ينسب إلى الجوينى هو إعادة الصياغة وإبراز فكرة الامكان (قارن بآبن رشد في المناهج ١٤٤ - ١٤٩ والشهرستانى في نهاية الاقدام ص ١٢) وانظر عرض الجوينى لدليله في الارشاد ٢٨ ، ٢٩ والعقيدة النظامية ص ١٣ .

وانظر فكرة الإمكان قبل الجوينى عند القاضى عبد الجبار في « شرح الأصول الخمسة ٩٣ » والقاضى الباقلانى في التمهيد ٤٥ وينسبها ابن تيمية إلى المعتزلة فعلا ، انظر المنهاج (بولاق) ٢٣/٣ والموافقة ٣٠٤/١ .
أما عن نقده فينظر مناهج الأدلة ١٣ - ١٥ ، ١٤٤ - ١٤٩ والموافقة لابن تيمية ٢٢٢/٢ وما بعدها والفتوحات لابن عربى ٢٨٩/٢ .

(٢) انظر في مسألة الخلاء وصعوباتها وارتباط هذا الدليل بها ، مناهج الأدلة ١٣٩ - ١٤١ والأربعين ٢٧٠ - ٢٧٢ وتسع رسائل ٩٤ ، والمحصل ٥٦ ، ٩٥ ونهاية الاقدام ١٠ ، ١٧ ، ١٨ ، ٧٣ والمواقف ١٨٠/١ ، ١٨١ والمبين لوجه ١٠ وألماخذ لوحة ٧٩ أ ، ب وتجديد الفكر الدينى لأقبال ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٣) هو الشهرستانى انظر نهاية الاقدام ١٥ - ١٧ وراجع ما مر في ٩ ب ، ١٠ أ ، ١٧ أ ، ب وانظر في تحول المتكلمين عن الحدوث إلى الامكان « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٧٣ ، ٧٤ ، ١١٠ - ١١٢ » وقد أشار الطوسى في شرحه للمحصل إلى هذه الحقيقة ص ١٢٣ .

ثم نظم لذلك قياسا مركبا منفصلا ، فقال : العالم متغير ومتكثر ، وكل متكثر^(١) ومتغير فهو ممكن الوجود بذاته ، وكل ممكن الوجود بذاته فوجوده بإيجاد غيره ، فوجود العالم بإيجاد غيره . وذلك الغير يستحيل أن يكون مرجحا بذاته^(٢) لثلاثة أوجه :

الوجه الأول : أن الوجود والذات لاختلاف فيهما بين موجود وموجود ، وهما في الواجب والجائز بمعنى واحد ، فلو أوجب الوجود، من حيث إنه ذات ووجود، لم يكن إيجاده لغيره - بذلك الاعتبار - بأولى من وجوده هو بغيره بناء على ما اشتركا فيه من ذلك الاعتبار .

الوجه الثاني : هو أن الجائزات بأسرها متماثلة من حيث هي جائزة وهي لم تكن مفتقرة إلى المرجح إلا من حيث ما وقع بينها [من]^(٣) الاشتراك في جهة الإمكان ، والموجب بالذات لا يخصص مثلا عن مثل ؛ إذ نسبة سائر المتماثلات إليه على وتيرة واحدة .

والوجه الثالث : هو أن الواجب بذاته مهما لم يكن بينه وبين الموجب مناسبة أو تعلق ما ، بل انفرد كل واحد بحقيقته وخاصيته ، لم يقض العقل بصدور أحدهما عن الآخر أصلا ، ولامحالة أن الباري - تعالى - منفرد بحقيقته عن جميع المناسبات والتعلقات ، فإيجاده لغيره بالذات لا يكون معقولا^(٤) .

فإذاً قد امتنع الإيجاد بالذات، وتعين أن يكون بهنفة زائدة بها التخصيصين ١/٩٨ .
وهي المعنى بالإرادة ، ومع ذلك فلا يلزم القول بلزوم القدم .

(١) « القياس المركب عبارة عن عدة أقنسة سبقت لبيان مطلوب واحد ، فإن خلا من النتائج سمي منفصلا » باختصار عن المبين ٧ ، ب وقارن صياغته لهذا القياس بما في نهاية الأقدام ص ١٥ .

(٢) اعتمد ابن أبي الحديد المعتزلي في إثبات وجود الله على حجة التركب والافتقار (ترجيح أساليب القرآن ص ٧٩) وقد ضعفها الآمدي والرازي وابن تيمية - انظر موافقة صحيح المنقول ٢/٢٢٢ - ٢٢٤ .

(٣) زيادة ليست في الأصل .

(٤) هذه الوجوه الثلاثة في نهاية الأقدام ١٥ - ١٧ .

ولربما قرر بتقرير آخر: وهو أنَّ العالم ممكن ، والممكن جائز^(١) الوجود وجائز العدم،
لجائز الوجوب وجائز الامتناع ، فاستفادته من المرجح ليس إلا وجوده لاوجوبه ؛
إذ الوجوب عارض للوجود . ولهذا يصحح أنَّ يقال : وجد فوجب ولايصحح أنَّ يقال :
وجب فوجد . وإذا كان الوجوب عارضا للوجود ، فالمستند إلى المرجح إنما هو الوجود
لاما عرض له . فعلى هذا إذا قيل : إن الممكن وجد بإيجاد غيره كان مستقيما لفظا
ومعنى . وإذا قيل : إنه وجب بإيجاب غيره كان مختلا لفظا ومعنى ، وإذا بطل أنَّ يكون
المستفاد من المرجح هو الوجوب بطل الإيجاب الذاتى ، للملازمة^(٢) بين وجود المفيد والمستفيد .
ولقد فرمما لاطاقة له به إلى مالا قبل له به ، وذلك أنه إن أراد بالتغير [التغير]^(٣)
فى كل أجزاء عالم الكون والفساد، والتبديل بالوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود ، فذلك
مما لاسبيل إلى ادعائه غائبا بطريق العموم والشمول ، وإن صح ذلك فى بعض الجواهر
الصورية ، وبعض الأمور العرضية ، ومع امتناع إسناد ذلك إلى العيان لايد فيه من
البيان^(٤) .

وإن أراد به التغير فى أحوال الموجودات ، وما يتعلق بها من التغيرات، فقد التزم
فى ذلك ما فر منه أولا ، وهو بيان انتفاء موجود لايقبل التغير أصلا ، وذلك كما أثبتته
المخيم من العقول الكروبية ، والنفوس الروحانية^(٥) . وبيان وجود الأعراض، وحدثها
وانتهائها، وامتناع عرو الجواهر عنها ، حتى يصح القول بحدث الجواهر بأصلها،
وكونها ممكنة الوجود فى نفسها . وإلا فلا يلزم من قيام شىء متغير بشىء أن يكون
ذلك الشىء فى نفسه متغيرا ، وإذا لم يكن متغيرا^(٦) فقد انتفى عنه ما جعله مُستندا

(١) قارن بنهاية الاقدام ٢١ - ٢٣ وراجع ما سبق عن الممكن وتعريفه فى ٩ ب ، ١٠ أ ، ١٧ أ .

(٢) فى الأصل « والملازمة » .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) قارن بمناهج الأدلة ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤٠ وموافقة صحيح المنقول ١٨٦/١ - ٢٠٧ ، ١٧٩/٢ - ٢٣٣
والمآخذ ٧٩ أ - ٨١ أ وانظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٦ - ٣١ .

(٥) راجع ما سبق عن « المجرىات » فى ل ٩٧ أ = ص ٢٤٨ من هذا الكتاب .

(٦) قارنه بمناهج الادلة ١٤١ - ١٤٤ وموافقة صحيح المنقول ٨٦/٢ وما بعدها .

لبيان الإمكان أولاً . وعند ذلك فلا يلزم أن يكون العالم بجميع أجزائه ممكناً ، على ما لا يخفى .

وما قيل من أن الوجود بالذات في الواجب والجائز بمعنى واحد ، وليس إيجاب أحدهما للآخر / بأولى من العكس^(١) . فمما لا سبيل إليه على الرأيين^(٢) . وذلك أنه لو كان معنى الذات والوجود فيهما معنى واحداً للزم أن تكون ذات واجب الوجود ووجوده ممكناً أو أن يكون وجود الجائز وذاته واجبا ، لضرورة الاشتراك فيما قيل إنه واجب في أحدهما ويمكن في الآخر ، فإن ما ثبت لشيء لنفسه كان لازماً له مهما وجد ، وإن اختلفت الجهات والمتعلقات . ولا يخفى أن جعل الواجب بذاته ممكناً أو الممكن واجبا من أمحل المحالات ، إذ الواجب لذاته ، مالم يفرض معدوماً عرض عنه المحال لذاته ، والممكن ما لا يعرض المحال لذاته لامن فرض وجوده ولاعدمه ، فإذا ليس الاشتراك بين الواجب والجائز في غير اسم الوجود والذات ، والاشتراك في الاسم مع اختلاف الحقيقة لا يوجب الأولوية ، لعدم ارتباط الإيجاد والإحداث بما^(٣) وقع به الاشتراك من الاسم .

وما قيل من أن الجائزات بأسرها متماثلة ومتساوية بالنسبة إلى الموجود بالذات . فتوسع في الدعوى^(٤) ، وذلك أن الخصم وإن سلم أن وجود الجائزات متساوٍ بالنسبة إلى ذات الممكن ، بحيث لو اتصف بأى منهما كان لم يكن ذلك لاختصاصه بمخصص من الذات القابلة له ، بل هي بالنسبة إليه وإلى غيره على السواء ، فليس يُسلم تساويهما بالنسبة إلى المخصص ، لاسيما إن كان مقتضيا لذلك بالذات والطبع ، وذلك لأنه إذا كان المخصص مخصصاً بالذات ، وكان له صلاحية تخصيص جميع الجائزات من الوجود .

(١) هذا نقده لوجه الأول من الوجوه الثلاثة السابقة ، وقارن بشرح الطوسي على الاشارات - ط الحشاش - ٢٠٢/١ - ٢٠٣ .

(٢) تعرض الآمدى للرأيين حول حقيقة الوجود وهل هو واحد في الواجب والممكن أم الاشتراك بينهما فيه بمجرد الاسم في الابتكار ٣/١ هـ أو أيد الرأي الثاني .

(٣) في الأصل (لما) .

(٤) وهذا هو نقده للوجه الثاني ، وقد تعرض الآمدى من قبل في ل ٧٢ أ لفكرة تساوى الممكنات وذكر أن بيان ذلك متعذراً جداً وانظر نهاية الإقدام ص ٣٨ وما بعدها .

والعدم من غير أولوية لأحدهما ، فهو إما أن يكون مخصصا لكل واحد منهما من جهة ما يخص الآخر بها ، فهو محال ؛ إذ المخصصات المختلفة مستحيل أن تستند في جانب مخصصها إلى شيء واحد من كل جهة . وإن كان ذلك باعتبار جهات فلا يكون الاقتضاء بالذات ، ولا يكون مستند سائر الممكنات إلى مجرد الذات قضية واحدة ، بل الذات لا تكون مقتضية إلا لشيء واحد إن اقتضت غيره فليس إلا باعتبار صفات زائدة / عليها ، فإذا لفظ « الإيجاب بالذات » يلزمه نفي الاشتراك فيه والتساوى في نسبة الموجبات المختلفة إليه ، فالقول بوجوب التساوى إذ ذاك تناقض .

والذى يوضح مأخذ هذا المنع ما اشتهر من معتقد الخصم من أن نسبة إيجاد البارئ - تعالى - لما أوجده بذاته كنسبة إيجاب حركة اليد لحركة الخاتم ، ولا يخفى أنه وإن كانت حركة الخاتم وسكونها بالنسبة إلى ذات الخاتم سيان ، فليس يلزم أن يكون سكون الخاتم وحركتها بالنسبة إلى حركة اليد سيان ، بل العقل يقضى باستحالة سكون الخاتم مع حركة اليد ، ووجوب حركتها عند حركة اليد^(١) .

وأما ادعاء المناسبة ووجوب التعلق بين الموجب بالذات وما أوجبه^(٢) : إن أريد به أن يكون كل واحد منهما على حقيقته بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر فذلك مما لانزاع فيه . وإنما الشأن [بيان]^(٣) أنه لم يثبت للبارئ - تعالى - ولما أوجبه الحقيقة التي يكون بها أحدهما علة والآخر معلولا ، ولا يخفى ما فيه من التعسف . وإن أريد بالمناسبة المساواة والمشابهة في أمر ما فذلك أيضا تحكم غير مقبول . ثم كيف يمكن القول بذلك ولو وقع لم يخل إما أن يكون الإيجاب باعتباره ، أو باعتبار ما وقع الاختلاف فيه بين حقيقة الموجب والموجب : فإن كان باعتباره ، فليس جعل أحدهما علة للآخر بأولى من العكس ؛ لضرورة التساوى بينهما في ذلك المعنى . وإن كان باعتبار ما وقع به الاختلاف فلا حاجة إلى القول بالمشابهة ولا المساواة في شيء ما .

(١) انظر مناقشة الشهرستاني لهذا المثال في نهاية الاقدام ٢٢ .

(٢) راجع الوجه الثالث في ل ٩٧ ب ، فهو هنا ينقده .

(٣) غير واضحة في الاصل ، أثبتنا اجتهدا .

وما قيل : من أن المستفيد ليس له من المفيد غير الوجود ، وأما الوجوب فعارض وتابع للوجود ، فلا يوجب مقارنة وجود المستفيد لوجود مُفِيدِهِ ^(١) . فهو يشعر بعدم الإحاطة بمقصود الخصم من قوله : العالم واجب الوجود للواجب بذاته ، ومنشأ ذلك إنما هو اختلاف جهات حقيقة الوجوب مع اتحاد لفظ الوجوب ، فإن وجوب الوجود منه ما هو ثابت لذات الوجود، وهو/غير مراد فيما نحن فيه . ومنه ما هو مشروط بأمر خارج عن الذات، ٣/٩٩ ثم ذلك منه ما هو مشروط بنفس الوجود ، كقولنا : زيد واجب الوجود في حالة كونه موجودا. ومنه ما هو مشروط بما هو متعلق علة الوجود في العقل، كما في قولنا بوجوب وجود المعلول بالنظر إلى علته ، ويكون معنى كون أنه واجب الوجود بالنظر إلى علته أنه لو فرض معدوما عند وجود علته لزم المحال .

ولا يخفى أن الوجوب بالاعتبار الأول تابع للوجود ، ولا يصح أن يقال بذلك الاعتبار : إنه وجب فوجب بل وجد فوجب ، وأما الوجوب بالاعتبار الثاني ^(٢) فإنه لامحالة متعلق علة الوجود ، فإنه يصح أن نقول - وإن قطعنا النظر عن الموجود - : إنه واجب الوجود بمعنى أنه يلزم من فرض عدمه لوجود علته المحال . وعلى هذا الاعتبار يصح أن يقال : أنه وجب فوجد ، أي لما لزم المحال من فرض عدمه عند وجود علته وجد ، ولا يصح أن يقال : وجد فوجب ، إذ يلزم المحال من فرض عدمه لوجود علته ^(٣) .

وعلى هذا إن أُريد بمتابعة الوجوب للوجود ما هو بالاعتبار الأول فلا خفاء بصحته ، لكنه مما لا يفيد ؛ إذ هو غير مراد للخصم . وإن أُريد به الاعتبار الثاني فلا خفاء بفساده . ولا يخفى أن ذلك مما يوجب الملازمة بين الوجودين ، والمعية بين الذاتين ؛ إذ يستحيل أن يقال : إنه يلزم المحال من فرض عدمه - مهما وجدت علته - مع جواز فرض تأخره عنها ، وليس المعنى بكونه واجبا بالواجب بذاته إلا هذا، ولا سبيل إلى مدافعتة .

(١) هنا يرد على « التقرير الآخر » الذي استند إليه الشهرستاني - راجع ما مر في ل ٩٨ = ٢٥٢ .

(٢) يقصد بالاعتبار الأول والثاني هنا الإحتالين الأخيرين فيما سبق أي قسمي الوجوب المشروط .

(٣) قارن بعرض ابن سينا لدليل العلة التامة في النجاة ٢٥١ - ٢٥٩ ، وعرض الشهرستاني له في نهاية الاقدام

٣٥ - ٤١ وانظر أيضا « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » ٥٢ - ٦٠ ، وانظر ما سيأتي عن دليل « العلة التامة » في ل ١٠٣ ب من هذا الكتاب حيث يعرض الشبهة الأولى للقائلين بقدوم العالم .

وليس من المستبعد ما قيل^(١) في معرض الإلزام للخصم ، وإبطال القول بالتقدم : إنك موافق على تسمية البارى فاعلا والعالم حادثا ، فلو كان وجود العالم ملازما لوجود البارى - تعالى - ملازمة لا يمكن القول بدفعها كملازمة الظل للشجرة والمعلول للعلو لا تمتنع تسميته فاعلا ، كما^(٢) يمتنع تسمية الشجرة فاعلة للظل ، والعلو فاعلة للمعلول ؛ من جهة أن الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل / وعلى سبيل الاختيار . ١/١٠٠ وأيضا لا تمتنع تسمية العالم حادثا ، إذ الحادث هو ماله أول ووجوده بعد ماله يمكن .

فإن^(٣) الخصم إنما يعنى بكون البارى فاعلا للعالم أن وجوده لازم لوجوده لا غير ، وذلك إن لم يوافق الوضع اللغوى فلا^(٤) يرجع حاصل السؤال إلا إلى مناقشة لفظية ومجادلة قولية ، ولا اعتبار به . وتسمية العالم حادثا إنما هو عنده بمعنى أنه في جانب وجوده مفتقر إلى غيره وإن لم يكن له أول . ومعنى كونه قديما أنه لا أول لوجوده ، إذ التقديم قد يطلق عنده^(٥) على مالا أول لوجوده . وإن كان وجوده مفتقرا إلى غيره . وقد^(٦) يطلق على مالا يفتقر في وجوده إلى غيره ، كما سبق من [أن]^(٧) تسمية العالم قديما ومحدثا إنما هو باعتبارين مختلفين ، ولا مشاحة في الإطلاقات بعد فهم غور المعنى .

ولا يلزم على هذا أن يقال : إذا كان العالم لا أول لوجوده امتنع القول بإيجاده بغيره؛ إذ القول بإيجاد الموجود محال^(٨) . فإن من حقق مواقع الإجماع من إيجاد

(١) هذا الإلزام في نهاية الاقدام ٤٦ - ٤٨ ويبدو ان الإلزام قديم حتى إن ابن سينا يحاول رده انظر « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » ص ٦٤ وما بعدها وانظر أيضا « الاشارات والتنبيهات ٣/ ٤٨٥ - ٤٩٣ » ورسالة الحدود ١٠٠ - ١٠٢ وانظر المبين لوحة ١٥ ب .

(٢) في الأصل « وكما » .

(٣) هذه بداية رده على هذا الإلزام وكشفه عن عدم سداده .

(٤) قارن بالحصل ص ٥٥ وشرح الطوسي له .

(٥) قارن بشأن معاني « القديم » بالمبين لوحة ١٦ أ ، ورسالة الحدود ص ١٠٢ ، والتهيد ٤٦ والحصل ٥٤ - ٥٧ والاقتصاد ١٧ ، ٢٣ ونهاية الاقدام ١٨ - والشامل ١٣٦/ ١ - ١٤٤ والمنقذ من الضلال ت د/ عبد الحليم محمود ١٥٥ - ١٧٦ وابن رشد وفلسفته الدينية للدكتور قاسم ص ١٦٠ وما بعدها .

(٦) في الأصل (فقد) .

(٧) زيادة ليست في الأصل .

(٨) قارن بنهاية الاقدام ١٧ - ٢٠ والحصل ٥٥ حيث يقول : اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل .

الحوادث بعد العدم سلم أنه لا أثر في الإيجاد لسبق العدم^(١) ، فإن إيجاد الموجد له إما أن يتعلق به في حال وجوده ، أو في حالة عدمه ، أو في الحالتين جميعا ، لاجئز أن يكون متعلقا به في حال عدمه ؛ إذ هو محال . وبه نفس فساد القسم الثالث أيضا . فبقى أن يكون متعلقا به في حال وجوده ، فإنه لو قطع النظر^(٢) في تلك الحالة عن الموجد لما وجد المعلول ، وليس استناد الموجد إلى الموجد من جهة وجوده حتى يطرأ ذلك في كل موجود ، بل الصحيح أن إسناده إليه ليس إلا من جهة إمكانه^(٣) ، وذلك وإن استدعى سبق الإمكان على الوجود بالذات فهو لا يستدعى سبق العلة أصلا^(٤) .

ثم ولو قيل : إنه مستند إلى الموجد من حيث وجوده ، فإنما^(٥) يلزم القول بالاطراد أن لو وقع القول بالاشتراك بين الموجودات في مسمى الوجود لافي مجرد التسمية كما بيناه من قبل^(٦) .

فإذاً القول بإبطال لزوم التقدم إنما يلزم أن لو جاز صدور العالم عما صدر عنه بجهة القدرة / والإرادة ، ولا يخفى جواز ذلك ، لضرورة كون الباري قادرا مريدا ، كما ١٠٠/ب أسلفناه^(٧) ، كيف وسنبين اندراجة في طرف سبق العدم بطريقة جامعة بينهما ، وسبيل واحد موصل إليهما ، من غير احتياج إلى تخصيص دليل بكل واحد منهما^(٨) .

(١) قارن بنبأية الاقدام ١٧ والشامل ١٤٢/١ وانظر معنى العدم عند ابن سينا في رسالة الممدود ص ٩٤ .

(٢) في الاصل (عن تلك) والصواب ما أثبتته .

(٣) قارن بالمحصل ٥ ونهاية الاقدام ٢٠ ، والنجاة ٢١٣ ، ٢١٤ .

(٤) هذا رد على ما يقرره الشهرستاني في نهاية الاقدام ص ٢٠ .

(٥) في الاصل (إنما) .

(٦) في ل ٩٨ ب = ص ٢٣٤ فيما سبق .

(٧) في ل ٢٦ ب وما بعدها عند اثبات الارادة = ص ٥٠ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٨) قارن بنبأية الاقدام ١٢ ، واللمع ١٧ - ١٩ .

الطرف الثاني

(في اثبات الحدوث بعد العدم)^(١)

ولقد سلك بعض المتأخرين وهو « محمد الشهرستاني »^(٢) في ذلك طريقة^(٣) ظن أنه ممن حاز بها قصب سبق المتقدمين ، فقال في معرض الحكاية عن القوم في أقسام التقدم والتأخر ومعها^(٤) :

إن التقدم قد يطلق ويراد به التقدم بالزمان ، كتقدم آدم على إبراهيم ، وقد يطلق ويراد به التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل ، وقد يطلق ويراد به التقدم بالرتبة كتقدم الإمام على الصف في جهة المحراب إن جعل مبدأ ، وقد يطلق ويراد به التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين ، وقد يطلق ويراد به التقدم بالعلية كتقدم الشمس على ضوءها ، وتقدم حركة اليد على حركة الخاتم ونحوه .

ثم زعم أن هذه الأقسام مما لا دليل على حصرها ، ولا ضبط لعددتها ، حتى إنه زاد قسما سادسا وهو التقدم بالوجود ، من غير التفات إلى الزمان أو المكان أو الشرف أو الطبع أو العلية ، فقال : لا يبعد تصور شيئين وجود أحدهما لذاته ، ووجود الآخر من غيره ، ثم ننظر بعد ذلك هل استفاد وجوده منه طبعاً أو ذاتاً أو غير ذلك ، وعلى هذا النحو أقسام التأخر^(٥) ومعها ، ثم قال : إن المعية من كل رتبة لاتجامع^(٦) التقدم والتأخر

(١) زدت هذا العنوان ، لأن المؤلف نسب به رغم أنه التزم بذلك في أول هذه القاعدة انظر ل ٩٦ ب من هذا الكتاب .

(٢) هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ ، أحد البارزين من متأخري الأشاعرة وصاحب الملل والنحل ونهاية الاقدام ، انظر في ترجمته : وفيات الأعيان ٤٨٢/١ ، ٤٨٣ .

(٣) هي في نهاية الأقدام ٧ - ١١ وقد ادعى الشهرستاني الفوز بقصب السبق في ص ٩ .

(٤) قارن بشأن معاني التقدم والتأخر والمعية بالابكار ٨١/٢ أ - ٨٢ ب وبالمبين لوحة ١٥ أ ، ب والمتأخذ لوحة ٥٩ والمحصل ٨٧ والأربعين ٣ - ١٣ ، والنجاة ٢٢٢ ، ٢٢٣ ونهاية الإقدام ٧ - ١٠ ويلاحظ أنه في الابكار ٨٢/٢ يرى وجود قسم سادس (هو المتقدم بالوجود) ولكن يحصره في تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض (لا كما يقول الشهرستاني)

(٥) قارن بنهاية الاقدام ٨ ، ٩ .

(٦) في الأصل (لم) تجامع صححته اعتماداً على نهاية الأقدام ص ٩ .

من تلك الرتبة بحيث تكون نسبة أحد الشيئين إلى الآخر بالمعية والتقدم أو التأخر بالذات ، وإن جاز أن تكون المعية من رتبتهام معاملة للتقدم والتأخر من رتبة أخرى كالمعية بالشرف والتقدم بالزمان ونحوه ، ثم بين ذلك^(١) وحكى ماقرر من بيان إمكان العالم باعتبار ذاته وافتقاره إلى مرجح خارج ، ووجوب تقدم المرجح عليه ذاتا ووجودا وامتناع تحقق المعية بكل حال بينهما ، فقال^(٢) :

إذا ثبت أن العالم مفقور في جانب وجوده إلى / مرجح وجب أن نفرض المفيد له متقدما ١/١٠١
على وجوده ذاتا ووجودا ؛ إذ المفيد مستحيل أن يقارن وجوده وجود المستفيد ، من حيث هما كذلك . وإن قدرت المقارنة بينهما في الوجود كما في حركة اليد مع حركة الخاتم فليس يتصور إلا أن يكونا قد أخذوا وجودهما عن أمر خارج عنهما لا أن يكون أحدهما سببا والآخر مسببا ، وإذا كان المفيد له سابقا عليه ذاتا ووجودا فيستحيل أن يكون معه بالوجود والذات ؛ إذ قد بان أن المعية من كل رتبة لا تجماع التقدم ولا التأخر من رتبته بالنظر إلى جهة واحدة ، ولا جائز أن يكون معه بالزمان ولا المكان والا كان وجود الباري زمانيا ومكانيا ؛ إذ المعية من جهة المضافات كالأخوة والأبوة ، وإن كان أحد الشيئين مع الآخر بالأخوة كان [الآخر]^(٣) معه . [بها ، ولا يجوز أن يكون معه^(٣)] بالفضيلة والشرف إذ كيف يكون الناقص المفقور إلى غيره في وجوده مساويا في الفضيلة لما وجوده بذاته غير مفقور إلى غيره . وكذا لا جائز أن يكون معه بالطبع ، والا كان وجوده مقارنا لوجوده وقد فرض مقدما ، فإذا قد لزم القول بالتقدم وانتفاء المعية بكل حال ، وثبت أن الباري كان ولم يكن معه شيء ، وأن كل ما أوجده فلا يكون إلا عن سبق عدم عليه .

ولربما أورد - في سياق كلامه - ما يشعر بزيادة تقرير لهذا المعنى : وهو أن العالم إذا كان ممكنا باعتبار ذاته فالوجود له عرض مأخوذ من الغير ، والعدم له ذاتي مأخوذ من ذاته ، وما هو ذاتي للشيء يكون سابقا على ما هو عرضي بالنسبة إليه ، فالعالم إذا في وجوده مسبوق بوجود هو واجب الوجود بذاته ، وتقدمه هو ثابت لذاته ، وماله أول والعدم سابق على وجوده سبقا ذاتيا كيف يكون وجوده مع وجود مالا أول لوجوده ولا عدم يسبقه^(٤) ؟

(١) في نهاية الأقدام صفح ٩ ، ١٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١٠ - ١١ ، ١٧ - ١٩ .

(٣) زيادة لا بد منها - اعتمدت فيها على نهاية الأقدام ص ١٩ . (٤) في نهاية الأقدام ص ٢٠ .

وهذا جملة ما أورده متفرقا في غضون كلامه ، لكننا كسوناه ترتيبا ، وزدناه إلى الفهم

١٠١/ب تقريرا ، وهو - عند التحقيق - / سراب غير حقيق :

وذلك أن ما ذكره من القسم السادس الزائد على أقسام التقدم والتأخر [ومعا ^(١)] وإن كان الحق على مذهب أهل الحق لكنه مما لا نفع فيه بمجرد المقال ومحض الاسترسال ، إذ ربما يقول الخصم ^(٢) : إن ذلك ليس بزائد على الأقسام المذكورة والمراتب المحصورة ، بل هو داخل فيها ، وذلك أن ما فرض متقدما بوجوده ، إما أن يكون بينه وبين المتأخر عنه مدة يمكن وجود ثالث بينهما فهو المتقدم بالزمان . وإن لم تكن بينهما مثل هذه المدة ، فإما أن يفتقر إليه المتأخر في وجوده أم لا يفتقر : فإن لم يفتقر فالتقدم والتأخر بينهما إما بالنسبة إلى أمر يرجع إليهما أو بالنسبة إلى أمر خارج عنهما فإن كان الأول فهو التقدم بالفضيلة والشرف ، وإن كان الثاني فهو التقدم بالرتبة والمكان . وإن كان المتأخر مفتقرا إليه في وجوده ، فإما أن يصح أن يفرض بينهما مدة أو لا يصح ، فإن كان الأول فالتقدم متقدما بالطبع ، وإن كان الثاني فهو المتقدم بالعلية .

وما فرض متقدما بالوجود ، وبينه وبين المتأخر عنه ^(٣) مدة كالمدة المفروضة ، وإن افتقر الخصم إلى بيان كونه متقدما بالزمان ، لضرورة الحصر في الخمسة الأقسام فلا بد من بيان نفيه أيضا عند من زاد قسما سادسا ، وهو التقدم بالوجود ، لضرورة صحته ، وإلا فكل واحد من الفريقين يتحكم بالدعوى .

ثم ولو قدر تسليم الخصم بجواز وقوع هذا القسم السادس مع تسليم افتقار العالم إلى مرجح لوجوده على عدمه ، فليس يلزم من ذلك تسليم وجوب ^(٤) التقدم في الوجود ، وإن سلم أنه لا بد من وجوب التقدم بأحد الأنحاء المذكورة ، بل له أن يقول : إذا فرض شيئان أحدهما مستفاد من الآخر فالواجب أن يفرض وجوب ^(٥) التقدم لأحدهما على الآخر ، من غير تخصيص

(١) غير واضحة بالأصل أثبتا اجتهدا .

(٢) قارن بالنجاة ٢٥٢ - ٢٥٨ ، والمحصل للرازي ص ٥٧ ، مذهب الذره لبيس ٨٢ - ٨٣ ، والمآخذ لوحة ١٧٥ -

١٧٧ وما يذكره الشهرستاني في نهاية الاقدام منسوباً إلى الدهرية ص ٣٠ ، ٣١ .

(٣) في الأصل (عنده) وصوابها ما أثبتته .

(٤) في الأصل (وجود) وصوابها ما أثبتته .

(٥) في الأصل « بوجوب » .

بالوجود والزمان أو الذات ، ثم ننظر بعد ذلك : فإن كان بينهما مدة وجاز تأخر أحدهما عن الآخر قيل تَقَدَّمَ بالوجود والزمان ، وإن لم يكن بينهما مدة ولا يجوز تأخر أحدهما عن الآخر / قيل إنه متقدم بالعلة فقط وهما معا بالوجود ، وذلك كما في حركة الخاتم مع حركة اليد ونحوها ، وعند ذلك فلا يلزم من كون العالم مفتقرا في وجوده إلى غيره أن يكون الغير متقدما بالوجود ، ولا أولوية لإحدى الدعويين على الأخرى^(١) .

وعند ذلك فلا يلزم التناقض من القول بوجوب تقدم الباري - تعالى - على العالم بالعلية ومن كونه معه في الوجود ؛ إذ هما من مرتبتين مختلفتين ، وإنما يلزم التناقض أن لو قيل إنه سابق عليه بالوجود ومعه بالوجود ، وليس كذلك ، بل المعية عند الخصم بين العالم والباري - تعالى - إنما هي في رتبة الوجود دون غيره والتقدم إنما هو في رتبة العلية دون غيرها .

وما قيل من أن الخلق مستحق لعدم باعتبار ذاته فغلط من قائله^(٢) ؛ إذ لو استحق عدم لذاته [لكان]^(٣) ممتنعا ولما تصور وجوده ولا غيره ، ولخرج عن كونه ممكنا ، بل كما أن الوجود ليس له لذاته كذلك عدمه ، ولا يكون أحدهما سابقا لكن قد يكون ما هو علة ومرجع للوجود بوجوده هو علة ومرجع لعدم بعده ، فإن تحقق وجوده^(٤) لزم الوجود ، وإن تحقق عدمه لزم عدمه لا محالة .

ومما اعتمد عليه أيضا - في هذا الباب - الجهابذة من المتكلمين وفضلاء المتقدمين المسلك المشهور والطريق المذكور^(٥) : وهو أنهم حصروا العالم في الجواهر والأعراض ، ثم قصدوا

(١) قارن بالإشارات والتنبيهات ٤٩٧/٣ وما بعدها ، والدرة الفاخرة للجاي ٢٧٧ ، والمآخذ لوحى ٧٨ ب ، ٧٩ أ وانظر أيضا « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » ٢٠٥ - ٢٢٤ .

(٢) قارن ما يذكره في معنى الخلق بالمآخذ لوحة ٩٦ أ - ٩٧ ب ٧٧ - ٧٨ ب والأربعين للرازي ٣٠ - ٤١ والاقتصاد ص ٦٢ وتفسير ابن كثير ٥٧/١ - ٥٩ وانظر أيضا ابن سينا بين الدين والفلسفة ١٢٧ - ١٢٩ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٣٩ ، ٦٢ - ٧٤ ومناهج الأدلة ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) في الأصل (وجود) .

(٥) ذكر الآمدى في ل (٩٦ ب ، ٩٧ أ) من هذا الكتاب هذا الدليل في صورته الأولى « الاجتماع والافتراق » ، وهذه صورته بعد تطوره على يد الأشاعرة ومتأخري المعتزلة (انظر مثلا الشامل ٤٨/١ - ١١٣ وشرح الأصول الخمسة ٩٢ - ١١٥) وقد فرق الشهرستاني أيضا بين الصورتين (نهاية الاقدام ١١ ، ١٢) « ويلاحظ أن الآمدى يعتمد هذا الدليل في الأبحاث ١٠/٢ ب وما بعدها ويدعى أن « الذى عليه إجماع أهل الحق من المسلمين قاطبة لإثبات الجوهر الفرد » .

لإثبات الحركة والسكون أولاً ، ثم لبيان حدوثها ثانياً ، ثم لبيان تنهايتها ثالثاً ، ثم لبيان امتناع عرو الجواهر عنها رابعاً ، ثم بنوا على ذلك أن العالم لا يسبق الحوادث ، وكل ما لا يسبق الحوادث حادث .

وهذه الطريقة - وإن أمكن فيها بيان وجود الأعراض ، وكونها زائدة على الجواهر ، وإبطال القول بالكُمون والانتقال^(١) - فقد يصعب بيان امتناع عرو جوهر عنها^(٢) ، بل وقد يصعب بيان حدث كل ما لا يعرى الجوهر عنه في وجوده من الحركات والسكنات ، وحدث الحركة وإن كان مسلماً - فليس يلزم منه حدث ما بطل به من السكون ، بل من الجائز أن يقول الخصم بقدمه وأنه لا أول [له]^(٣) ، وفواته لا يدل على حدوثه ، وإن دل على أنه لم يكن له ذلك لذاته .

١٠٢/ب وقول القائل^(٤) : إن ما يثبت قدمه لو بطل / لا افتقر إلى سبب ؛ إذ يستحيل أن يكون ذلك له لذاته وألا لمسا بطل ، وإذا افتقر إلى سبب فالسبب إما فاعل للعدم بالقدرة أو ضد أو انقطاع : لا جائز أن يكون بالقدرة ؛ إذ الفعل بالقدرة يستدعي مقدوراً والعدم ليس معنى فيمستحيل أن يكون مقدوراً . ولا جائز أن يكون السبب هو مانع ، فإنه إما قديم وإما حادث : فإن كان قديماً استحال أن يعدم في الآن ولا يعدم في القدم ، وإن كان حادثاً فليس بإبطال ما كان بكونه أولى من إبطال كونه عما كان . ولا جائز أن يكون السبب هو فوات شرط فانه إما حادث أو قديم : لا جائز أن يكون حادثاً ؛ إذ الحادث لا يصلح شرطاً للقديم . وإن كان قديماً فالكلام في ذلك القديم كالكلام في الأول ، وهو يسلّم للمحال . وهو وإن سومح في [قوله]^(٥) [بكون الإعدام ليس بمقدور ، مع صحة النزاع فيه]^(٦)

(١) انظر في مسألتى الكون والانتقال : الانتصار ٤٤ ، ٦٠ ، ٦١ ، ٦٧ وبحر الكلام للنسفي ٥٥ والاقتصاد للفراي ١٩ - ٢١ ونشأة الفكر للنشار ٥٦٧/١ - ٥٦٨ ، والابكار ٢٧٧/١ ، ٢٧٧ ومنتهاج الأدلة ١٤١ .

(٢) كما سبق في مسألة المجرّدات ل ٩٧ أ ، وقارن نقده لهذا الدليل بنقد ابن رشد له في مناهج الأدلة ١٣٥ - ١٤٥ مع ملاحظة أن مثل هذا النقد لا يوجد عند أسلافه الأشاعرة حتى الرازي والشهرستاني انظر النهاية ١٢ ، ٥٠٥ - ٥١٤ ، وفخر الدين الرازي وآراؤه ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) قارن بالمحصل ٥٧ ، ٩٧ ، ٩٨ وبهامشها شرح الطوسي حيث ينسب هذا القول إلى الفلاسفة والكرامية .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) وقد نازع فيه الرازي فعلاً - المحصل ص ٩٨ .

فمن الجائز أن يكون دوام السكون إلى حين وغاية يستند إلى إرادة قديمة اقتضت دوامه إلى ذلك الحين ، وعند انقطاع تعلق الإرادة به انقطع دوامه وذلك على نحو انقطاع سائر الموجودات ، وإذ ذاك فلا تسلسل ، وليس يلزم من كونه متعلق الإرادة ومقتضى القدرة أن يكون حادثا كما لا يلزم أن يكون قديماً ، بل القدم والحادث إنما يعرض لما هو متعلق الإرادة والقدرة بأمر خارج عنهما^(١) ، هذا كله إن سلم كون السكون أمراً وجودياً ، ومعنى حقيقياً .

وإلا فإن سلك القول بكونه أمراً سلبياً ، ومعلوماً عديمياً ، فإنه لا معنى له إلا عدم الحركة ولا يلزم من القول بإبطاله بوجود الحركة أن يكون هو حادثاً ، بمعنى أن له أولاً ، إذ الأولية لا تتحقق إلا بعد الوجود ، وإن سلك ذلك لزم منه القول بسبق عدم على الوجود ، والوجود على عدم إلى ما لا يتناهى ، وفيه القول بقديم الحادث قطعاً ، وعند ذلك فالطريقة تكون منصوبة لنقيض المسأخذ^(٢) .

وإن قيل بالوقوف على عدم لا يلزم ثبوت الأولية له بسبب إبطاله بالوجود بعده . لم يلزم القول بأن الحركة الحادثة دالة على حدث السكون^(٣) ، وليس المقصود غير الإنصاف/ وتجنب ١/ ١٠٣ طرق الاعتساف ، وإلا لما اهتممنا بالكشف عن هذه العورات ، ولا الإبانة عن هذه الغمرات ، وهو إنما يعرفه الفطن الثبت الواعي لا الجاهل العنيد المتعاضى .

فإذاً الواجب فرض الدلالة في إثبات حدث الكائنات الفاسدات ، وما نجده على سبيل الاستحالة ، كالأزمنة والحركات وغير ذلك من الأمور المتعاقبات ، والطريقة الرشيقة في

(١) تلك هي المسألة التي اشتهر الآمدي بالقول بها ، وقد قررها أيضاً في المسأخذ لـ ٧٨ ب ، ٧٩ أ وكان لها أثرها بعده ، حتى أن عبد الرحمن الجاهلي ينسب إلى الصوفية القول بقديم العالم ويقول : « وكأنهم تمسكوا في ذلك بما ذكره الآمدي من أن سبق الوجود قصداً على وجود المعلول كسبق الوجود إلى إيجادها . . . بأن يكون الإيجاد القصدي مع وجود المقصود زماناً ومقدماً عليه بالذات الدرة الفاشرة - ملحقة بكتاب أساس التقديس للرازي ص ٢٧٧ (- وانظر نقد الدكتور غرابية لفكرة الآمدي هذه في « ابن سينا بين الدين والفلسفة » ١٩٢ ، ١٩٣ ، وانظر أيضاً العقائد العنصرية ص ٢٨ والاشارات والتنبيهات ٤٩٧/٣ وابن تيمية السلفى للهراس ١٧٦ - ١٧٨ والفصل لابن حزم ٢٣/١ - ٢٤ .

(٢) هكذا يفطن الآمدي إلى أن هذا الدليل يمكن أن يؤدي إلى قدم العالم - كما حدث لدى أصحاب الجوهر الفرد من الاغريق ، قارن بمنهج الأدلة ١٣٩ - ١٤١ - ومقدمة د/ قاسم له ص ١٢ - ١٥ وابن رشد وفلسفته الدينية ص ٨٨ - ٩٠ .

(٣) هكذا يبطل الآمدي حجة الحركة والسكون التي اعتمد عليها الرازي في عديد من كتبه كالأربعين ١٣ - ٢٧ والمحصل ٨٦ - ٨٨ والعالم ٢١ - ٢٦ ، وقد ناقشها الآمدي في المسأخذ أيضاً لوحة ٧٩ أ - ٨١ أ وأشار ابن تيمية إلى نقد الآمدي لها في الموافقة ٢٠٠/٢ وما بعدها .

إثبات حدثها وبيان وجودها بعد عدمها ما سلكناه في قطع تسلسل العلل والمعلولات ، وقد سبق وجه تحقيقه^(١) ، فلا حاجة إلى إعادته ، واللازم عن ذلك على معتقد الخصم حدث الأفلاك لضرورة الحدث والانتفاء لما قام بها من الحركات وامتناع خلوها عنها عنده^(٢) ، ويلزم من ذلك حدوث العقول التي هي مبادئ الأفلاك عندهم ، وحدث المعلول الأول الصادر عن واجب الوجود ، لكون ما وجد عنه وعنهما حادثا ، وأن إيجادها لما وجد عنها ليس إلا بالذات وأن التقدم والتأخر بينهما بغير هذه الرتبة من الممتنعات كما عرفنا ، من تفصيل مذهبهم وأوضحناه من زيف معتقدتهم .

ويلزم من ذلك أن يكون وجود ما صدر عن واجب الوجود اختياريا وإبداعيا^(٣) لا واجبا ، إذ لو استند ذلك إلى ذات المرجح له لما تأخر عن وجوده ، لتساوى أوقات الحدوث بالنسبة إليه .

ولا يلزم على هذا أن يقال^(٤) : ولو كان وجوده إراديا لما تأخر وجوده عن وجود الإرادة المخصصة له ، لتساوى أوقات الحدوث بالنسبة إليها أيضا . إذ هو يتضمن إبطال معنى الإرادة ؛ إذ الإرادة على ما وقع عليه الاتفاق - ليست إلا عبارة عن معنى يخصص الحادث بزمان حدوثه ، فإن قيل : إن نسبة سائر أوقات الحدوث إلى الإرادة على وتيرة واحدة ، فلم خصصته بالبعض دون البعض ؟ كان معناه : لم كانت الإرادة إرادة^(٥) ؟ ١٠٣/ب ولا يخفى ما فيه من الغباوة والحمق والجهالة وليس / هو إلا كما لو قيل : الإنسان -

(١) في القانون الأول ل ٥ أ - ٦ أ من هذا الكتاب .

(٢) قارن بموافقة صحيح المنقول ٢١٦/١ - ٢٢٢ .

(٣) يستخدم الآمدى هذا المصطلح السينوى هنا بمعنى مغاير ، انظر ابن سينا بين الدين والفلسفة ١٢٨ - ١٣٤ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٦٢ - ٧٤ .

(٤) قارن هذا القول بما في نهاية الاقدام ٣٨ - ٤٢ ، والمآخذ لوجه ٦٨ ب ، ٦٩ ب .

(٥) قارنه بالفزالي في الاقتصاد ٥١ ، ٦٣ ، ٦٤ وعبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ١١٦ ، ومناهج الأدلة ٢٠٢ - ٢٠٧ حيث ينتقد هذا الجواب وموافقة صحيح المنقول ٢٠٢/١ - ٢٠٣ حيث يذكر من قالوا به ويشير إلى نقد ابن رشد له ، وانظر أيضا المآخذ ٧٢ أ ونهاية الأقدام ٤٠ - ٤٢ والأربعين ٤٢ - ٤٣ حيث يعرض لإجابات أخرى للمتكلمين عن هذه المشكلة .

مثلا - حيوان ناطق . [فقيـل^(١)] : ولم ؟ إذ ليس حاصله غير القول : لم كان الإنسان إنسانا ؟ وهو هو معنى ، وهذا ما أردنا ذكره في إبطال القول بالقدم ، وإثبات سبق العدم .

وعند ذلك فلا بد من الإشارة إلى شبه أهل التعطيل ، والإبانة عن معتمداتهم بطريق التفصيل :

الشبهة الاولى :

أنهم قالوا : لو كان العالم حادثا لم يخل - قبل الحدوث - من أن يكون ممثنا أو ممكنا ، لا جائز أن يكون ممثنا ، والا لما وجد ولا بغيره ، وان كان ممكنا فحدوثه بعد ما لم يكن إما مرجح أو لا مرجح : لا جائز أن يكون لا مرجح ، والا كان بذاته واجبا ، ولما كان معدوما في وقت ما ، وقد فرض معدوما ، وذلك محال . وان كان له مرجح فإما أن يكون قديما أو حادثا ، فان كان قديما فإما أن يكون عند الحدوث كهو قبل الحدوث أو أنه يحدث له أمر لم يكن ، فان كان عند الحدوث كهو قبله وجب أن يستمر العدم على ما كان . وإن حدث له أمر لم يكن فالكلام في حدوث ذلك الغير كالكلام فيما وقع الكلام فيه أولا . وعند هذا فإما أن يتسلسل إلى غير النهاية ، أو يقف الأمر عند مرجح قديم من كل وجه لم يحدث له أمر : لا جائز أن يقال بالتسلسل ، وان قيل بالثاني فيجب ان يستمر العدم أيضا ولا يقع به الترجيح كما لم يقع به الترجيح أولا . وهذا التقسيم بعينه لازم ان كان المرجح برمته حادثا . وهذه المحالات كلها انما لزم من فرض العالم حادثا ، فلا حدوث^(٢) .

الشبهة الثانية :

أنه لو كان العالم حادثا لم يخل : إما أن يكون بينه وبين الباري - تعالى - مدة مفروضة ، أو لا مدة بينهما : فإن لم يكن بينهما مدة لزمتم مقارنة وجود العالم لوجود

(١) زيادة ليست بالاصل .

(٢) قارن بنهاية الاقدام ٣٥ - ٤٥ وشرح الأصول الخمسة ١١٥ والاربعين ٤١ - ٤٨ وهذه الشبهة تلخيص لدليل العلة التامة الذي تمسك به الفلاسفة انظر المناقشات حوله في النجاة ٢٢٥ - ٢٢٧ ، والمآخذ ٦٢ ب - ٦٦ ب حيث يصفه بانه اقوى حجج القائلين بالقدم وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٥٩ - ١٦٢ ، وما سبق في ص ٢٣٦ من هذا الكتاب .

البارى - تعالى - ومع ذلك يستحيل أن يكون حادثا ، والا كان البارى - تعالى - حادثا ،
 لضرورة مقارنته للحادث. وان كان بينهما مدة فإما أن تكون متناهية أو غير متناهية فإن،
 كانت متناهية لزم أن يكون وجود البارى - تعالى - متناهيا أيضا ، وهو ممتنع . وإن كانت
 غير متناهية فكما يلزم / جواز وقوع مدة لا تتناهى يلزم جواز وقوع عدة لا تتناهى (١) . ١/١٠٤

التشبيه الثالثة :

هو أن الوجود صفة كمال ، وعدمه نقصان فلو كان العالم قديما لكان البارى - تعالى -
 فيما لم يزل جوادا ، ولو كان حادثا لما كان البارى - تعالى - فيما لم يزل جوادا ، وذلك
 نقص فى حقه . ولربما قرروا هذا بتقرير آخر ، وقالوا : لو كان العالم حادثا لما كان وجوده
 [إلا] (٣) بالإرادة ، وكل مُوجد (٣) بالإرادة فانه لا بد وأن يكون الوجود (٤) عنده [أولى (٥)]
 من أن لا وجود ، وإلا كان فعله للوجود عبثا ، وكل ما فعله بالفاعل أولى من أن لا فعله فإنه
 يستفيد بفعله كمالا وبتركه نقصانا ، والبارى يستحيل أن يستفيد كماله مما هو ناقص
 مفتقر اليه فى وجوده ، أو أن يكون البارى تعالى قبل حدوث العالم ناقصا (٦) .

التشبيه الرابعة :

أنه لو كان العالم موجودا بعد أن لم يكن فكل موجود بعد ما لم يكن لا بد له من زمان
 ومادة متقدمين (٧) عليه ، أما وجه تقدم الزمان فهو أن ما وجد بعد العلم فله قبل كان معلوما
 فيه لا محالة ، وإلا لما كان له أول ، ثم ذلك القبل إما أن يكون موجودا أو معلوما :

(١) قارن بالمآخذ ٧٥ أ - ٧٧ أ ونهاية الاقدام ٣٠ ، ٣١ وابن سينا بين الدين والفلسفة ١٢٠ - ١٢١ والنظر
 دليل قدم الزمان والمناقشات حوله فى « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ٢٠٥ - ٢٢٤ .

(٢) زيادة ليست فى الأصل .

(٣) فى الاصل (موجود) .

(٤) فى الاصل (جازز الوجود) ورجحت أن كلمة جازز هنا زائدة .

(٥) زيادة ليست بالاصل .

(٦) قارن بما فى الاشارات ٥٤٧/٣ - ٥٦٣ والنجاة ص ٢٥٧ عن « الجود الالهى » والاربعة ص ٥٠ ونهاية
 الاقدام ٤٥ - ٤٨ وشرح الأصول الخمسة ١١٦ والفصل ١٠ / ١٩ وابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٣٠ - ١٣٣

(٧) قارن بما فى المآخذ عن قدم الامكان وقدم الهيولى ٧١ أ - ٧٤ أ والاربعة ٤٦ ، ٥٠ ونهاية الاقدام ٣٣ . ٣٤
 وانظر « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » ٢٢٥ وما بعدها ، وابن سينا بين الدين والفلسفة ١١٧ - ١٢٠ والفصل ١/ ١٠١٠

لا جائز أن يكون معدوماً والا لما كان له قبل هو فيه معدوم ، فإن كان موجوداً فليس هو مع ولا بعد ، إذ القبلية لا تتجمع المعية ولا البعدية بحال . وإذاً فذلك^(١) « القبل قد تقضي ومضى وهو المعنى بالزمان ، ثم ما من قبل يفرض الا وهو في تجويز العقل مسبقاً بقبل آخر إلى ما لا يتناهى ، وفي القول بانتهائه إثبات العجز وإبطال التجويز وهو محال^(٢) .

وأما وجه الافتقار إلى سبق المسادة فمن وجهين : أحدهما أنه إذا ثبت سبق الزمان فذلك مما لا يتم وجوده إلا بموضوع يقوم به ، إذ هو معنى عرضي ، وأما الوجه الثاني فهو : أن كل حادث بعد ما لم يكن إما أن يكون واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً : لا جائز أن يكون واجباً والا لما زال موجوداً ، ولا جائز أن يكون ممتنعاً وإلا لما وجد ولا بغيره ، فبقي أن يكون باعتبار ذاته ممكناً . وإذ ذلك فاما أن يكون إمكان كونه معنى موجوداً أو معدوماً : لا جائز أن يكون معدوماً [وإلا لما^(٣)] كان / الإمكان على وجوده سابقاً ، إذ لا فرق بين قولنا : ١٠٤/ب إن الإمكان معدوم وبين قولنا إنه لا إمكان . فبقي أن يكون موجوداً^(٤) ، وإذا كان موجوداً فهو مما لا سبيل إلى قيامه بنفسه فتعين افتقاره إلى مادة يقوم بها ويضاف إليها ، وهكذا في كل ما يفرض من الحوادث إلى ما لا يتناهى ، لكن منهم من أثبت لها وجوداً مجرداً عن الصورة ، نظراً إلى أن ما صورة تفرض الا ويمكن القول بفسادها وكون غيرها ، وما جاز عروءه عن كل واحد واحد من آحاد الصور جاز عروءه عن الجميع ، ومنهم من لم يشهد لها وجوداً دون الصورة^(٥) ، بناء على أنه لو كان لها وجود دون الصورة لم يخل ، إما أن تكون متحدة أو متكثرة : لا جائز أن تكون متحدة والا كان ذلك لها لذاتها ، ولما تصور عليها نقهض الاتحاد . ولا جائز أن تكون متكثرة ، إذ التكثر لها مع قطع النظر عن الصور وهما يوجب التغاير والتمييز ممتنع .

(١) في الأصل « وإذ ذلك » .

(٢) قارن بالاربعين ٥٠ والنجاة ٢٥٧ - ٢٥٩ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) قارن بالاربعين ٤٩ ، ٥٠ ونهاية الاقدام ٣٣ ، ٣٤ .

(٥) قارن بالنجاة ٩٩/٢ - ١٠٢ وانظر بشأن الخلاف المشار اليه حول حقيقة الامكان أو الهوى « حوار بين

الفلاسفة والمتكلمين » ٢٤٠ - ٢٥٤ .

قالوا : وليس يلزم من جواز عروها في حالة الوجود عن كل واحدة من آحاد الصور جواز عروها عن جميع الصور ، لجواز أن يكون الشرط في تحقق وجودها ليس إلا واحدة من الصور على البذل ، كيف وأن القول بجواز عروها عن كل ما يقدر من الصور في حالة الوجود غير مسلم ، فإن ما وقع به الاشتراك من الصورة الجسمية وهي الأبعاد التي تشترك بها الأجسام فيما بينها ، من حيث هي أجسام ، لا يجوز تبديلها أصلا ، وإن جاز القول بتبديل غيرها من الصور ، واتساع القول في ذلك لائق بالقانون الحكيم ، وتحقيق بالمتنهج الفلسفي^(١).

وهذه الشبهة في إثبات المسادة هي ما أوجبت للجمهور من المعتزلة اعتقاد كون المعدوم شيئا وذاتا معينة من غير أن يصفوه بالوجود^(٢)، لكن منهم من أثبت له خصائص الوجود بأسرها حتى التحيز للجوهر والقيام بالمحل إن كان عرضا ، ومنهم من أثبت له خصائص الوجود غير هذين ، ومنهم من لم يطلق عليه اسم الشيئية إلا لفظا وعبرة فقط^(٣) ، وسنستقصى الكلام في الرد عليهم إذا انتهينا من الانفصال عن شبه أهل الضلال إن شاء الله تعالى .

والجواب

١/١٠٥ / (اما الشبهة الاولى) :

فمندفعة ، من جهة أنه لا مانع من أن يكون حدوث العالم مستندا إلى إرادة قديمة اقتضت حدوثه في الوقت الذي حدث فيه ، واقتضت استمرار عدمه إلى ذلك الوقت أيضا ، فعند ذلك لا يكون الحدوث والتجدد لتجدد شيء ولا لعدمه^(٤) ، [ولا]^(٥) يلزم من وجوده أن يكون مقتضاه موجودا مع وجوده ، ولا يلزم على هذا إلا ما ذكره في إبطال القول بالصفات أو استبعاد صلاحية الإرادة للتخصيص ، بناء على أن نسبة جميع الأوقات إليها نسبة واحدة

(١) قارن بالنجاة ٩٨ - ١٠٠ والاشارات والتنبيهات ج ٢ مقدمة المحقق د - سليمان دنيا ٦٦ - ٧١ ، ١٧٧ - ١٦٠

(٢) قارن بمناهج الأدلة ١٣٩ ونهاية الاقدام ٣٣ ، ٣٤ ففيهما نفس الفكرة ، وانظر ما سيأتى عن مسألة المعدوم

في ص ٢٧٤ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٣) قارن بابن الوزير في ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ٩٩ - ١٠٣ وانظر نشأة الفكر للشار

١/٤٦٩ - ٤٧٢ .

(٤) في الاصل (العدم) .

(٥) زيادة ليست في الأصل .

وقد تكلمنا على ذلك بما فيه مقنع وكفاية^(١) . كيف وان ذلك ما يصح استبعاده من الخصم والا لما ساغ له الاعتراف بوجود حادث ما ، والا فما ذكره من الشبهة تكون إذ ذاك لازمة له من غير محيص^(٢) .

(وأما الشبهة الثانية) :

فإنهم إن أرادوا بالمدة معنى زمانيا وامرا وجوديا حقيقيا ، فالتقسيم بذلك انما يصحح على ما [هو]^(٣) قابل للتقدم والتأخر والمعية الزمانية ، وأما على ما ليس بقابل فلا ، والبارى - تعالى - ليس بقابل للتقدم والتأخر بالزمان « لكون وجوده غير زمانى ، كما أنه غير قابل للتقدم والتأخر المكاني لكون وجوده غير مكاني ، فإذا قيل : إن تقدمه على العالم بمدة زمانية كان محالا ، كما أنه محال [أن]^(٤) يتقدم على العالم بالمكان ، وعلى ذلك فلا يلزم بنفى المدة والتقدم الزمانى القول بالمعية بينهما ، كما لا يلزم القول بنفى المكان والتقدم به المعية أيضا . فإذا المعنى بكون البارى - تعالى - متقدما أنه كان ولم يكن معه شئ ، والمعنى بكون العالم حادثا أو متأخرا أنه كان بعد ما لم يكن ، وذلك لا يستوجب التقدم بالزمان ولا ولا التأخر به .

نعم ، لا ينكر أن الأوهام قد تنقطع عن الوقوف على مدة لا يرتقى الوهم إلى تقدير مدة قبلها ، وإلى تقدير مدة بين وجود الواجب بذاته ووجود العالم ، لكن ذلك كله من تقديرات الأوهام وتخيلاتها ، فلا يقضى بها على العقليات والأمور اليقينية ، بل يجب أن يقضى بكل منهما على تقديراتها ومنها تقدير^(٥) [أن]^(٦) / العالم إما خلاء أو ملاء إلى غير النهاية . ١٠٥/ب كيف وأنه لما أريد بلفظ المدة الزمان كان التقسيم خطأ ؛ إذ الزمان من العالم والكلام أيضا

(١) فى القانون الثانى - الطرف الأول (فى إثبات الإرادة) ، وانظر ص ٢٦٥ من هذا الكتاب .

(٢) قارن بالآخذ حيث يبدأ بهذا الجواب ويتبعه اجابات أخرى ٦٥ أ ، ب - والأربعين ص ٥١ ، ٥٣ ونهاية

الاقدام ٣٦ - ٤٦ .

(٣) زيادة ليست فى الأصل .

(٤) زيادة ليست فى الأصل .

(٥) فى الأصل (مقدور)

(٦) زيادة ليست بالأصل .

واقع فيه . فإذا قيل : إما أن يكون بين الباري - تعالى - وبين العالم زمان أو ليس . فهو محال ؛ إذ الزمان الذي وقع الخلاف فيه لا يكون متقدما على نفسه ، بحيث يفرض أنه بين نفسه وبين الباري - تعالى - ، اللهم إلا أن يفرض الكلام في بعض الأزمنة ، وهو غير مقصود بالخلاف ، إذ ليس هو كل العالم وإنما هو بعضه (١) .

(وأما الشبهة الثالثة) :

فحاصلُ لفظ « الجود » (٢) فيها يرجع إلى الدلالة على صفة فعلية (٣) وهو كونه موجدا (٤) أو فاعلا لا لغرض يعود إليه ، ولا لنفع يتوجه عليه . وعند ذلك فادعاء كونه صفة كمالية ليس هو بأولى من ادعاء كونه ليس بكمال ؛ إذ ليس هو من الضروريات ولا من المعاني البديهيّات . كيف وأنه لو كان من الكمالات لقد كان كمال واجب الوجود متوقفا على النظر إلى ما هو مشروف بالنسبة إليه ومتوقف في وجوده عليه ، ومحال أن يستفيد الأشرف من مشروفيه كماله ، كما في كونه موجدا بالإرادة .

ثم ولو فرض ذلك فإنما يكون عدمه نقصا أن لو قدر [جواز] (٥) وجود الكائنات أزلا ، إذ كون الشيء واقعا فرع كونه جائزا ، [و] (٥) إذ قد بينا أن ذلك ممتنع بما سلف (٦) ، فإذا لا نقص بعدم إيجاد ما هو ممتنع ، وهذا على نحو قولهم في نفي النقص عنه بمنع إيجادهِ للحوادث المركّبات بناء على امتناع صدورهما ووقوعها به من غير واسطة ، ولا يلزم من عدم جوازه في القدم أن يكون ممتنعا بحيث لا يتصور وجوده ولا في وقت ما ، وإن كان يلزم من ذلك أن يكون في الأزل ممتنعا ، وذلك أن ما قُضي بامتناع وجوده في الأزل هو ما لا يتناهى ، وما قُضي بجواز وجوده ما هو متناه ، وليس يلزم من امتناع ما لا يتناهى امتناع ما هو متناه .

(١) قارن بنهاية الاقدام ٣١ - ٣٣ والاربعين ٥٣ ومناهج الادلة ٢٠٥ - ٢٠٧ ، ونظرية المعرفة ٢٢٠ - ٢٣٢ والمتأخذ ٧٥ - ٧٧ وانظر مذهب الذرة لبينس ٨٢ ، ٨٣ « وحوار » للالوس ٩٦ وما بعدها واللمعة الحصني ٢٢ - ٢٨ .

(٢) في الاصل (الوجود) وانظر نهاية الأقدام ٤٦ .

(٣) في الاصل (قطعية) صححتها اعتمادا على نهاية الأقدام ٤٦ .

(٤) في الاصل (موجودا) .

(٥) زيادة ليست في الأصل .

(٦) في القانون الأول من هذا الكتاب .

ثم ولو قدر أن وجوده في الأزل جائز لكن يجب القول / بتناهيه كما يجب القول بتناهي ١/١٠٦
أبعاد العالم وإن كانت بالنظر إلى الجواز العقلي لا تتناهي^(١) .

وأما ملازمة النقص للإيجاد بالارادة والاختيار فمبنى على رعاية الصلاح والأصلح
ووجوب النظر إلى الأولى ، وقد بينا وجه إبطاله فيما سلف ، وبيننا أن الفعل وأن لا فعل بالنظر
إلى واجب الوجود سيان ، وهما بالنسبة إليه متساويان ، وأنه لا أولوية ولا ترجيح ، وأن له
أن يفعل وأن لا يفعل ، من غير أن يكون المفعول أو المتروك نفسه حسنا ولا قبيحا^(٢) ، وعلى
هذا فهو لا يستفيد بالفعل كمالاً ، ولا بالتروك نقصاً .

ثم كيف يصح هذا الإلزام من الخصم مع اعترافه بأن ما [في]^(٣) عالم الكون والفساد
من الحركات والامتزاجات وسائر الحادثات مستندة إلى الحركات الدورية ، وهي بأسرها
تستند إلى ارادة قديعة نفسية ثابتة للأجرام الفلكية ، ولا محالة أن الجوهر النفساني أشرف مما
وجب به ، فان كان الإيجاد بالارادة مما يوجب توقف كمال المريد على المراد ، فكيف قال
بذلك في النفس وهي أشرف مما وجد بها ؟ وان [كان]^(٣) ذلك مما لا يوجب التوقف فكيف
صح إبعاده من الجملة ؟ فما يتحقق جواباً للخصم عن الإلزام عن إيجاد الأنفس الفلكية
للحركات الدورية فهو بعينه جواب لنا ههنا ، وهذا كله مما قد نبهنا عليه فيما سلف^(٤) .

(وأما الشبهة الرابعة :)^(٥)

فأما^(٦) دعوى لزوم سبق الزمان على كل ما حدوثه بعد العدم بناءً على قياسه فمبنى على
كون القبل أمراً وجودياً ومعنى حقيقياً ، وليس كذلك ، بل المعنى بكون الحادث ذا قبل أنه
لم يكن فكان ، وذلك إنما هو أمر سلبي لا معنى وجودي ، ومهما قيل إنه ذو قبل موجود فلا يعنى
به إلا هذا ، ومهما ورد السلب على القبلية فهو وارد على السلب ، وذلك لا يجوز ؛ إذ سلب

(١) قارن بالنجاة ١١٨ - ١٢٨ والاشارات ١٦٠/٢ - ١٧٨ .

(٢) قارن بشرح الأصول الخمسة ٣٠١ - ٣١٦ وراجع ما مر في ل ٨٨ أ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) قارن رده لهذه الشبهة بما في الأربعين ٥٣ ونهاية الاقدام ٤٦ - ٤٩ وبما مر في ل ٨٨ أ - ٨٩ أ .

(٥) هذا العنوان ليس بالأصل ، زدته لأن المؤلف جرى على ذلك في الشبه الثلاث السابقة .

(٦) في الأصل (وأما) اضطرت إلى تغييرها بعد زيادة العنوان السابق .

السلب إيجاب الإيجاب وهو محال ، لما أسلفناه . لكن غاية ما يقدر وجود مدة سابقة بناء على تقدير وهمي وتجويز خيالي ، وذلك مما لا يقضي به على العقول ، لما عرف^(١) .

١٠٦ / ب / وبما حققناه ههنا يبطل ما ذكروه من بيان سبق المسألة في الوجه الأول أيضا ، وأما ما ذكروه في الوجه الثاني^(٢) :

فقد قيل في دفعه : إن معنى كون الشيء ممكنا أنه مقدور عليه ، وذلك مما لا يستدعي وجود مادة تقوم المقدورية بها . وهو غير^(٣) صواب ، فإننا لو جهلنا كون الشيء مقدورا عليه أو ليس مقدورا لم يمكننا التوصل إلى معرفته إلا بكونه ممكنا أو ليس بممكن ، فلو كان معنى كونه [ممكنا]^(٤) أنه مقدور لقد كان ذلك تعريف الشيء بنفسه في حالة كونه مجهولا ، وهو محال .

فإذا الصواب أن يقال : إن الإمكان أيضا ليس هو في نفسه حقيقة وجودية ولا ذاتا حقيقية ، وإنما حاصله يرجع إلى نفي (لزوم)^(٥) المحال من فرض وجود الشيء وعلمه ، وذلك لا يستدعي مادة يضاف إليها ولا يقوم بها ، إذ هو في المعنى ليس الا من القضايا السلبية دون الإيجابية . كيف وان ذلك مما لا يصح ادعاؤه من الخصم والا كان واجبا لذاته أو لغيره : فان كان واجبا لذاته فقد لزم اجتماع واجبين ، وهو خلاف ما مهدت قاعدته . وان كان وجوبه لغيره لزم أن يكون لذاته ممكنا . ثم ولو استدعي الامكان مادة يُضافُ إليها سابقة على كون ما قيل له ممكن لكان كل ممكن هكذا ، وذلك مما يحرم قاعدة المحققين من الالهيين في النفوس

(١) هذا رده على الشبهة الرابعة « الأخيرة » في شقها الأول ، قارن رده - بنهاية الاقدام ٣٢ ، ٣٣ والأربعين ٥٣ (وكلاهما متأثر بالغزالي في تهافت انظر حوار . . للالوسي ص ٢٠٥ وما بعدها) وبشرح الأصول الخمسة ١١٤ ، ١١٥ والفصل ١١/١ ، ٢٤ والمآخذ ٧١ أ - ٧٢ ب .

(٢) وهذا هو الشق الخاص بقدم الهيولى أو الإمكان قارن الرد الذي ارتضاه هنا بنهاية الاقدام ٣٣ - ٣٥ والأربعين ٥١ - ٥٣ . وانظر ابن سينا بين الدين والفلسفة ١١٧ - ١٢٠ وحوار . للالوسي ص ٢٢٩ وما بعدها ، والمآخذ ٧١ أ - ٧٤ والفصل ١١/١ .

(٣) ' أشار ابن رشد إلى هذا الجواب ورفضه لمثل السبب المذكور هنا في تهافت التهافت ٦٨ - ٧٠ ، وانظر حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ٢٣٣ - ٢٣٥ .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

الإنسانية والجواهر الصورية فإنها في أنفـسها ليست مادية ، وان كانت ممكنة ، وجودها بعد ما لم تكن ، فإذا الواجب أن يتصور من^(١) إمكان كل موجود بعد العدم ما يتصوره الخصم من إمكان النفوس الإنسانية والجواهر الصورية وغير ذلك من الأمور البسيطة الغير المادية^(٢) .

فان قيل : الإمكان وان رجع حاصله إلى سلب المحال عن طرف الوجود والعدم ، فهو لا محالة يستدعى ما يصح أن يضاف إليه الوجود والعدم الذين سلب المحال عن فرضهما ، وذلك الذى يصح اتصافه بالوجود والعدم هو الذى يجب^(٣) أن يكون سابقا / وهو المعنى بالمادة ، وعلى هذا القول فالإمكان^(٤) السابق على النفوس الإنسانية والجواهر الصورية إنما هو عائد إلى المواد فيقال : إنها ممكن أن تدبرها النفس الناطقة ويمكن أن تحل بها الصورة ، أما أن يكون عائداً إلى نفس الصورة والنفس فلا .

قلنا : ولو استدعى سلب المحال عن فرض الوجود والعدم مادة يضاف إليها الوجود والعدم لاستدعى الامتناع ، وهو لزوم المحال من فرض الوجود ، مادة يضاف إليها الوجود ، ولو كان كذلك للزم من فرض القول بامتناع إلهين ووجود مبدئين^(٥) تحقق المادة وهو محال . ومن رام تفسير امتناع وجود الشريك أو مبدأ^(٦) آخر بوجوب انفراد واجب الوجود عن النظر ؛ إذ هو لازم امتناع وجود النظر حتى ترجع الإضافة إلى ذات البارى ، تعالى ، فهو - مع تعسفه وإهمال النظر فيما يستحقه الشريك الممتنع لذاته - قد لا يسلم عن المعارضه بنفس الإمكان السابق على الوجود بعد العدم بما يوجب رده إلى ذات واجب الوجود أيضا ، وهو أن يقال : المعنى بكون الحادث ممكنا قبل وجوده جواز وجود البارى - تعالى - ، مع وجوده ؛ إذ هو لازم قولنا : ليس بواجب الانفراد ولا ممتنع ، ولا محيى عنه . وأما رد الإمكان فى النفوس

(١) فى الأصل « مع » .

(٢) قارن هذا الالتزام بحدوث النفوس بما فى نهاية الأقدام ٢١ ، ٣٢ وانظر كلامه عن حدوث النفس عند محقق

الفلاسفة الإلهيين فى القانون السادس .

(٣) فى الأصل (بحيث) .

(٤) فى الأصل (الإمكان) بدون وفاء .

(٥) فى الأصل (هادين) .

(٦) فى الأصل (و) بدلا من أو

والصور إلى المواد وكونها ممكنة أن تحل فيها الصور أوتدبرها النفوس فلا يستقيم ؛ فإن الصور والنفوس - باعتبار ذواتها - لا تخرج عن أن تستحق الوجوب أو الامتناع أو الإمكان ، وقد بان أن الإيجاب والامتناع عليهما ممتنعان فتعين الإمكان ، والامكان الثابت للشيء باعتبار ذاته لا يتصور أن يعود إلى غيره . ثم وإن صح ذلك فقد لا يبعد أيضاً أن يفسر غيره الامكان في الحادث بجواز إيجاد الموجد^(١) له ، وعند ذلك فتكون اضافة الإمكان إلى الموجد لا إلى الموجد ، وبه يندفع ما ذكره .

فإذاً قد ثبت أن الكائنات موجودة بعد ما لم تكن ، ومسبوبة بالعدم ، من غير سبق مادة ١٠٧/ب ولا زمان ، واندفع / ما في ذلك من الخيالات ، وبطل ما فيه من الإشكالات .

وأما الرد على المعتزلة :

في اعتقادهم كون المعدوم شيئاً^(٢) :

فقد سلك بعض المتكلمين في ذلك منهاجاً ضعيفاً ، فقال^(٣) : تقرر في أوائل العقول أن النفي والإثبات متقابلان تقابل التناقض ، وكذلك المنفى^(٤) والمثبت ، ولهذا ان من نفي شيئاً معيناً^(٥) في حال مخصوص بجهة لم يمكنه القول بإثباته من حيث نفاه قال : فإذا كان المنفى ثابتاً على أصل من يقول بكون المعدوم شيئاً فقد رفع هذه القضية ، ثم نظم لذلك عبارة فقال : كل معدوم منفي ، وكل منفي ليس بثابت فيترتب عليه أن كل معدوم ليس بثابت .

(١) في الأصل (الموجود) .

(٢) قارن عرضه لمسألة المعدوم بما في : الانتصار للخياط والمعنى ١٥٣/٥ ، ١٥٤ ، والتمهيد ٤٠ ، ٤١ ، والشامل ٣٤/١ - ٤٦ والارشاد ٣١ ونهاية الاقدام ٣٣ ، ٣٤ ، ١٥٠ - ١٦٣ ومناهج الأدلة ١٣٩ وشرح الطحاوية ٥٠ وتبيين كذب المفتري ١٣٣ والمحصل ٣٤ ، ٣٧ والأربعين ٥٣ ، ٦٨ .

ويلاحظ هنا أن الآمدى ينسب فكرة المعدوم إلى المعتزلة مطلقاً ، بينما ينسبها الشهرستاني إلى أكثرهم نهاية الاقدام ص ١٥١ ونجد التفصيل الدقيق لمواقف المعتزلة من هذه المسألة في الفرق بين الفرق ١٦٣ - ١٦٥ والملل والنحل ١٠٣/١ ، ١٠٨ ، والمحصل ٣٧ ، ٣٨ وترجيح أساليب القرآن ١٠٠ ، ١٠١ .

(٣) هو الشهرستاني في نهاية الاقدام ١٥١ ، والآمدى هنا ينقل عنه بتصريف قليل .

(٤) في الأصل (النفي) صححته اعتماداً على نهاية الاقدام - لاحظ التعليقات السابق .

(٥) في الأصل (معنوياً) صححته اعتماداً على نهاية الاقدام .

واعلم أن هذا المسلك مما لا يقوى ، وذلك أن الخصم وان سلم أن التقابل واقع بين النفي والإثبات والوجود والعدم فهو لا يسلم ترادف النفي والعدم ولا الوجود والثبوت^(١) حتى يلزم من تقابل الإثبات والنفي أو من تقابل الوجود والعدم تقابل الإثبات والعدم . بل مدلول لفظ الثبوت عنده أعم من مدلول لفظ الوجود ، فكل موجود ثابت وليس كل ثابت موجودا ، وعند ذلك فلا يلزم من العدم النفي ولا التقابل^(٢) من القضاء عليه بالإثبات^(٣) ، لكنه قد وجه بعد ذلك خيالا رام به دفع هذا الاشكال ، فقال . إذا كان الإثبات أعم من الوجود وهو عام له وللعدم فهلا قيل مثله في مقابله وهو النفي فيكون النفي أعم من العدم حتى يكون بصفة عمومها حالا . ووجهها ثابتا للنفي ، كما كانت صفة خصوص العدم^(٤) حالا ووجهها ثابتا للمعدم ، وذلك يفضي إلى تحقق الإثبات للنفي في الحال ، وان قلتم بأنه لا فرق بين النفي والمعدم فيلزم من القضاء على كون المعدم شيئا ومعنى ثابتا رفع التقابل بين النفي والإثبات وهو محال .

ولم يعلم أن ادعاء عموم النفي بالنسبة إلى المعدم بعد تسليم عموم الثبوت بالنسبة إلى الموجود والمعدم مما يشعر بعدم اطلاعه على معنى التقابل وأحكامه ؛ / وذلك أن من أحكام^{١/١٠٨} التقابل أن يكون كل واحد من المتقابلين عند صدقه أخص من مقابل ما هو أخص من مقابله ، ولا يجوز أن يكون مساويا له ولا أعم منه صدقا [وإن^(٥)] كان أعم منه كذبا ، ولا يجوز أيضا أن يكون مساويا له ولا أخص منه من جهة الكذب ، وذلك لأنه مهما صدق أحد المتقابلين كذب الآخر بالضرورة ، فإذا كان الكاذب أعم من غيره لزم كذب ذلك الغير ؛ لأنه مهما كذب الأعم كذب الأخص ضرورة من غير عكس ، ومهما كذب ذلك الأخص فمقابله صادق لا محالة . وعند ذلك فلو كان هذا المقابل المفروض صدقه ثانيا مساويا للمفروض صدقه أولا في الصدق والكذب للزم منه مساواة نقيضه في الصدق والكذب لما

(١) في الأصل (ولا الثبوت) ولا هنا زائدة .

(٢) كذا بالأصل والمقصود « التناقض » وانظر ما سبق في ل ٢١٠ ب ، ٢٢ ب في القانون الثاني « ص ٤٠-٤٢ من هذا الكتاب » عن معنى التقابل وحقيقة المتقابلين .

(٣) قارن رده هذا على الشهرستاني برد الطوسي على الرازي في شرحه للمحصل ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٤) في نهاية الأقدام - نشرة الفردجيوم - ص ١٥٢ : « خصوص المعدم » ولكن الموجود بغاية المرام أنسب للسياق فأنبته . وفي النشرة المشار إليها أخطاء مماثلة ينبغي أن يتنبه لها قارئها .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

فرض أعم منه أولاً ؛ لضرورة كونهما نقيضين لمتلازمين في الصدق ، وأنه مهما صدق أحد المتلازمين المتعاكسين صدق الآخر ، ويلزم من فرض صدقهما كذب نقيضهما أيضاً بجهة التلازم ، وكان قد فرض أحدهما أعم من الآخر ، ومحال أن يكون الأخص مساوياً لما هو أعم منه ، وكذا لو فرض أخص منه .

وإذا عرف ذلك في حالة الصدق أمكن نقله إلى حالة الكذب بعينه أيضاً ، ومن اعتناص عليه فهم هذا الفصل ههنا فعليه بمراجعة كتبنا المختصة بهذه^(١) الصناعة . فمهما^(٢) وقع التسليم بكون الثبوت أعم من الوجود المقابل للعدم ، فمهما صدق الثبوت لزم أن يكون مقابله وهو النفي أخص من العدم الذى هو مقابل الوجود ، لضرورة كونه أخص من الثبوت ، حتى يكون كل منفي معدوماً ، ولا يلزم أن يكون كل معدوم منفي ، وإلا للزم منه مساواة الأعم للأخص كما بيناه وهو محال . ثم إنه وإن صدق كون النفي عاماً أو خاصاً فليس يلزم عند الخصم أن يكون كل ما خص أو عم حالاً ثابتة حتى يلزم الثبوت للمنفي ، بل الاشتراك قد يقع عنده في السلوب ، وليست السلوب عنده أحوالاً ، بل هي أعدام محضة ، والحال لا يوصف عنده بالعدم كما لا يوصف بالوجود / وكذلك قد يكون الافتراق بالسلوب كما يكون بالأحوال ، وذلك بأن يكون ما ثبت لأحد الشئيين مساوياً عن الآخر فيكون التمييز بينهما بثبوت الحال في أحدهما ونفيها عن الآخر ، وذلك كما في التمييز بين الموجود في حال وجوده وبينه في حال عدمه فليس العدم عنده حالاً ثابتة للمعدوم حتى يقاس عليها الثبوت أيضاً^(٣) .

ولقد سلك بعض المتأخرين^(٤) في ذلك طريقاً آخر ، فقال : نفرض الكلام في السواد والبياض مثلاً ، فإنه عند الخصم ذات ثابتة وحقيقة معينة ، فنقول : ذات السواد في حال العدم لا تخلو إما أن تكون لذاتها متحدة أو متكثرة ، فان كانت متحدة لم تقبل التكثر؛

(١) يقصد صناعة المنطق وله فيه عدة كتب منها دقائق الحقائق وشرح الاشارات المسمى « كشف الغويها » وربما كانت هذه هي الاحالة الوحيدة في غاية المرام « إلى مؤلفات أخرى له » .

(٢) قبل هذه الكلمة كلمة أخرى تعذرت قراءتها .

(٣) راجع ما سبق عن معنى الحال في أول القانون الثاني ل ١٠ - ١٥ من هذا الكتاب ٨٠ .

(٤) لعله الإمام الرازى فقد عرض هذه الوجوه في المحصل ص ٣٤ ، ٣٥ وإن لم يرتبها على النحو الذى يعرضه اللمبى هنا

فان [ما^(١)] كان مستحقا للوحدة باعتبار ذاته استحالة عليه التكثر في نفسه ، وان كانت متكثرة فهو أيضا باطل من ثلاثة أوجه :

الوجه الأول : هو أن التكثر اما باعتبار صفات ذاتية أو باعتبار صفات عرضية ، لا جائز أن يكون التكثر باعتبار صفات ذاتية ، إذ الكلام واقع في نوع السواد من حيث هو سواد ، ولا اختلاف^(٢) فيه من حيث هو سواد ، وإن كان الاختلاف باعتبار أمور عرضية ، والأمور العرضية يخصصها قيامها بكل واحد من آحاد النوع ، [وهو^(٣)] فرع تحقق ذلك الواحد بما خصصته من الأمور الذاتية ، وذلك يفضي إلى أن تكون العرضيات سبب تكثر ما لا يتصور قيامها به إلا بعد تكثر . وهو دور .

الوجه الثاني : هو أن المميزات المعلومة بأسرها ممتنعة في حال العدم وهي الزمان والمكان والجهة وغير ذلك ، فالتكثر يكون غير معقول .

الوجه الثالث : هو أنها لو كانت متكثرة لم تخل إما أن تكون متناهية أو غير متناهية : فإن كانت متناهية فليس القول بثبوت بعض الجائزات بأولى من البعض ، إذ الجائزات غير متناهية . وان كانت غير متناهية فاذا أخذت مع ما خرج منها إلى الأعيان أمكن فيها فرض الزيادة / والنقصان بامر متناه ، ووقوع ذلك بين مائيسا متناهين محال .

١ / ١٠٩

وذلك أيضا غير مرضى وهو أن ما ذكره نفسه لازم له في الدوات الموجودة فإنه يصح أن يقال : اما أن تكون مستحقة لدواتها الكثرة أو التوحد ، لا جائز أن تكون مستحقة للوحدة ، والا لما تكثرت ، وان كانت متكثرة فالتكثر اما بأمور ذاتية أو بأمور عرضية ، وهلم جرا إلى آخر الالتزام ، ولا محيص عنه ، فما هو جواب له ههنا هو جواب الخصم أيضا .

وما ذكره في الوجه الثاني من [أن^(٣)] الأسباب الموجبة للكثرة بأسرها ممتنعة في حالة

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) في الأصل (وكذا لا اختلاف فيه) .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

العدم فإنه إن أريد به انتفاء الوجود فصحيح ، وإن أريد به انتفاء الإثبات فذلك مما لا يسلمه الخصم ، بل ما وقع موجبا للتكثير في حالة الوجود بوجوده فهو بعينه موجب للتكثير في حالة العدم بثبوته ، كيف وأنه - مع ما فيه من الركافة - مناقض للوجه الأول ، من جهة أنه يتضمن القول بجواز التمييز بالأمور العرضية والوجه الأول يمنعه .

وما ذكره في الوجه الثالث من امتناع ثبوت ذوات لا نهاية لها بناء على فرض وقوع الزيادة والنقصان بأمر متناه فقد سبق وجه إفساده فيما مضى^(١) .

فإذا الرأى الحق والسبيل الصدق^(٢) أن يقال : لو كانت الذوات ثابتة في العدم فعند وجودها إما أن يتجدد لها أمر لم يكن لها في حال عدمها أو ليس : فإن قيل بالأول فهو أيضا إما جوهرها وإما عرضا وإما حالا زائدا عليهما^(٣) ، لا جائز أن يكون جوهرها ولا عرضا ، إذ قد فرضت ذواتها ثابتة بديا ، إذ لا فرق في ذلك بين جوهر وجوهر ، ولا بين عرض وعرض ، وإن كان حالا زائدا فهو مبنى على القول بالأحوال وقد سبق إبطالها .

وإن قيل بالثاني لم يكن فرق بين الوجود والعدم وهو محال ، والقول إذا بالحدوث والوجود محال . وهذا المحال إنما لزم من فرض الذوات ثابتة في العدم وتحققه في القدم ، فلا ثبوت لها ، والتحقق بالحدوث والثبوت إنما هو لنفس الذوات الجوهرية والعرضية لا غير .

١٠٩/ب / وأيضا فإننا نفرض الكلام في السواد والبياض فنقول : لو كانت ذواتها ثابتة في العدم فإما أن تكون مفتقره إلى محل تقوم به أو غير مفتقرة ، لا جائز أن تكون غير مفتقرة وإلا فعند وجودها إما أن تفتقر أو لا تفتقر : القول بعدم الافتقار محال ، والا لما وقع الفرق بين الجواهر والأعراض ، وإن افتقرت فإما أن تفتقر إلى المحل باعتبار ذواتها

(١) في القانون الأول عند نقد أدلة المتكلمين على بطلان التسلسل ل ٢ وما بعدها من هذا الكتاب ، وقارن ردوده هنا على الرازي برودود الطوسي عليه في شرح المحصل ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) أشار الشهرستاني في نهاية الأقدام ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٩ - ١٦١ إلى هذا الرد المختار ولكن لم يفصله هذا التفصيل . ولم يذكر مثال السواد والبياض على هذا النحو الذي يعرضه الآمدى هنا .

(٣) كذا في الأصل بالنصب .

أو باعتبار أمر وجودها ولا جائز أن تكون مفترقة من حيث وجودها ؛ إذ الوجود من حيث هو وجود عند الخصم قضية واحدة شاملة للجوهر والعرض ، فلو افتقر العرض إلى المحل من حيث وجوده لافتقر الجوهر أيضا وهو ممتنع ، فبقي أن يكون الأفتقار إلى المحل من حيث ذاتها ، وإذ ذاك فلا فرق بين أن تكون موجودة أو معدومة ، فان ما هو المفترق في حالة الوجود هو بعينه الثابت في حالة العدم .

وإذا كانت مفترقة إلى محل تقوم به فاذا فرضنا سوادا وبياضا متعاقبين على^(١) محل واحد في طرف الوجود فإما أن يكونا قبل وجودهما قائمين بذلك المحل ، أو أحدهما قائم به والآخر قائم بغيره : لا جائز أن يكون أحدهما قائما به والآخر قائما بغيره ؛ وإلا فعند وجوده فيه يلزم عليه الانتقال ، والانتقال على الأعراض محال . فبقي أن يكونا ثابتين فيه بصفة الاجتماع في حالة العدم ، ولو كان كذلك لما استحال القول باجماعهما فيه في حالة الوجود ، إذ الاستحالة إما ان تكون باعتبار ذاتيهما أو باعتبار وجوديهما ، لا جائز أن تكون الاستحالة بينهما والتنافر باعتبار وجوديهما إذ الوجود فيهما بمعنى واحد لا اختلاف فيه ، فتعين أن تكون الاستحالة باعتبار ذاتيهما ، فإذا لم يكن بينهما تنافر في العدم لم يكن بينهما تنافر في الوجود أيضا ، لكن الاستحالة والتنافر ثابت في الوجود فيكون ثابتا في العدم ، فيلزم من كونه ثابتا في حالة العدم امتناع قيامهما بمحل واحد لضرورة التنافر ، أو بمحلين لضرورة استحالة الانتقال / عند فرض التعاقب ، ويلزم من امتناع قيامهما ١/١١٠ بالمحل امتناع ثبوتيهما في نفسيهما لضرورة أن لا قوام لهما ولا ثبوت إلا بالمعدوم وهو المطلوب.

فإن قيل : تعلق العلم والاختبار عنه بكونه مقدورا أو ممكنا ، وصحة التصرف فيه بالعموم والخصوص ، حتى انقسم إلى الجائز والمستحيل ، يستدعي متعلقا لهذه العلاقات ، وصحة هذه التصرفات ، وذلك لا يتم الا أن يكون المتعلق شيئا ثابتا وذاتا متعينة ، والا فإضافة العلم والامكان والقدرة والعموم والخصوص وغير ذلك من الأحكام لا إلى شيء ، وهو محال . كيف وأنه لو لم تكن الذوات ثابتة في العدم ، متميزة بذواتها في القدم لما تصوّر من الفاعل إيجادها ، ولا القصد إلى إحداثها ، من جهة أن التخصيص بالوجود والقصد له فرع تميزه

(١) في الأصل كتبت كلمة طرف وفوقها كلمة محل وهي الأنسب .

عند الفاعل ، والا كان الإيجاد لموجود لا تعرف عينه وهويته في نفسه ، ولعله يقع جوهرًا ولعله يقع عرضاً^(١) .

وكل ذلك خبط في عشواء ، والجواب هو أنا نقول : تعلق العلم بالمعدوم ليس يرجع إلا إلى حكم النفس بانتفاء ما وقع متصورا للنفس من الذوات ، وسواء كان وجود ذلك المتصور من الذوات حقيقيا أو تقديرية ، وذلك لا يستدعي ثبوت ذاته لتعلق العلم بانتفائه والا كان المعلوم نفيه ثابتا ، وهو محال . بل تعلق العلم بالعدم وان كانت ذاته غير ثابتة على نحو تعلقه بما هو متعلق بالقدرة ، كالوجود الزائد على الذات ، وبتوابعه كالجهاات والحركات وغير ذلك من الصفات عند الخصم ، فان ذات الوجود وتوابعه غير ثابتة أزلا لضرورة القول بحدوثه ، وبكونه مقدورا والعلم متعلق بانتفائه قبل الحدوث لا محالة ، وما لزم من تعلق العلم بانتفائه القول بثبوت ذاته أصلا^(٢) .

وعلى ما حققناه يتضح^(٣) الجواب عن كونه مقدورا وممكنا أيضا ، وما وقع به الاتفاق ١١٠/ب والافتراق بين المعدومات أيضا ، فإن ما وقع به الاشتراك بين الجائز / والمستحيل انما هو نفس لنفي والعدم ، وقد بان أن ذلك لا يستدعي ثبوت ذات يضاف اليها وما وقع به الافتراق أيضا ابين الاستحالة والجواز غير مفتقر لذلك أيضا ؛ أما الاستحالة فظاهر لا محالة ، وكذا الجواز لما أسلفناه في الرد على شبهة « معلم المشائين^(٤) » أيضا . ثم كيف يمكن دعوى مع اعترافه بجواز تعلق القدرة مع^(٥) الوجود لضرورة انتفاء الوجوب والامتناع عنه ، ومع ذلك فلا ثبوت لذاته عند الحكم بجوازه قبل حدوثه .

(١) هنا يلخص الآمدى حجج مثبتى المعدوم قارنه بما في نهاية الاقدام ٢٥٢ - ٢٥٧ والأربعين ٦٠ - ٦٤ والمحصل ٣٥ - ٣٦ .

(٢) قارن هذا الرد بما في نهاية الاقدام ١٥٦ - ١٦١ والأربعين ٦٤ - ٦٨ .

(٣) في الأصل (يجمع) .

(٤) يقصد ما مر في أول هذا القانون عند رده على نظرية الفيض التي نسبها إلى أرسطو إذ فسر الإمكان بأنه إما أن يعود إلى سلب الضرورة في جازي الوجود والعدم فيكون أمرا سلبيا أو إلى الافتقار إلى مرجح لأحد الطرفين فيكون أمرا إضافيا راجع لوجه ٨٢ أ وما بعدها .

(٥) كذا بالأصل .

وأما ما ذكروه من فصل التمييز بين الجوهر والعرض فغايقه استبعاد العلم بما قصد إلى إيجاد ، وتصور حقيقته على وجه يتميز بخصوص وصفه عن غيره ، وذلك لا يلزم منه تحقق الذات في نفسها أو ثبوتها قبل الحدوث لما سبق ، ثم ولو استدعى ذلك ثبوتها قبل الحدوث لجاز أن ما كان منها مشارا إلى جهته بعد الحدوث أن يكون مشارا إلى جهته قبل الحدوث أيضا ، وذلك أن ماله الجهة وهو الواقع في امتداد الإشارة أما أن يكون نفس الوجود الذى هو متعلق القدرة فهو محال ؛ فانه ذات معقولة وليس بمحسوس ، بحيث يكون في الجهة ويقع في امتداد الإشارة ، وان كان ذلك ثابتا للذات والذات ثابتة قبل الحدوث فوجب أن يكون اوجاز أن يكون في الجهة وهو محال^(١) .

ومثار الجهل ومنشأ الخيال ههنا لأهل الضلال في اعتقاد كون المعلوم شيئا إنما هو من تطفلهم سلوك مسلك الهيولانيين ، ونسجهم على منوال الفلاسفة الالهيين ، وظنهم أن ذلك من اليقينيات ، وانه لا منافرة بينه وبين القول بحدوث الكائنات^(٢) ، ولهذا لما تخيل^(٣) بعضهم ما فيه من الجهالة ، وشحن راية الضلال قال : إنما نطلق عليه اسم الشئ والذات من جهة الألفاظ والعبارات ، وربما تمسك في ذلك بالسمع وظواهر واردة في الشرع ، مثل قوله تعالى : (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا^(٤)) وكذلك قوله : (إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ^(٥)) . فإنه قد سمى الساعة والفعل ، قبل كونهما^(٦) ، شيئا ، وهذا وإن كان نزاعا في اللفظ دون المعنى ، وأنه أقل طغاوة من الأول ، لكنه مما لا عليه معول ، ومعنى قوله : (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ) أى فاعل غدا شيئا إلا أن يشاء الله . وكذا تسميته زلزلة الساعة شيئا إنما هو في وقت كونهما وهذا على رأى من لا يعترف منهم بكون المعلوم متحركا أولى وأحرى ، من جهة

(١) نجد هذا الالتزام عند الشهرستاني في نهاية الأقدام ص ١٥٩ ، ١٦٠ .

(٢) من وجه هذا الاتهام إلى المعتزلة « الشهرستاني في نهاية الأقدام ١٥٣ ، ١٥٩ وابن رشد في مناهج الأدلة ١٣٩ . وانظر في توضيح فكرة المعتزلة والدفاع عنها الانتصار للخياط ص ٤٩ والمغنى ١٥٣/٥ ، ١٥٤ ونشأة الفكر للدكتور النشار ٤٦٩/١ - ٤٧٢ .

(٣) من هؤلاء « الكعبى » أنظر الفرق بين الفرق ص ١٦٤ وترجيح أساليب القرآن ص ١٠٠ .

(٤) الآية ٢٣ من سورة الكهف .

(٥) جزء من الآية الأولى من سورة الحج .

(٦) قارن بالأربعين للرازي ص ٦٤ .

أن الزلزلة حركة على ما لا يخفى^(١) ، ثم إن هذه الظواهر قد لا تسلم عن المعارضة بمثلها ،
وذلك مثل قوله تعالى : (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا^(٢)) .
وهذا آخر ما أردنا ذكره من القانون الخامس .
والله ولي التوفيق .

(١) قارن برد الرازي في الأربعين ص ٦٨ .

(٢) جزء من الآية ٩ من سورة « مريم » وانظر تفسير ابن كثير ١١٢/٣ وتفسير النسفي ٢١٦/٣ ، ٣١٧ .

المَتَانُونُ السَّادِسُ
فِي الْمَعَادِ وَبَيَانِ مَا تَعْلُقُ بِمَحْشَرِ الْأَنْفُسِ وَالْأَجْسَادِ

[رأى الفلاسفة الإلهيين : (*)]

والذى ذهبت إليه الفلاسفة أن الأنفس الإنسانية باقية بعد الأبدان ، ولا يلزم فواتها من فواتها ، ولا لسبب خارج^(١) .

أما أنه لا يلزم فواتها من فواتها ، فلأن كل شيئين لزم فوات أحدهما من فوات الآخر لابد وأن يكون له به نوع تعلق ، والتعلق إما بالتقدم أو التأخر أو المعية والتكافى ، فلو فانت النفس بفوات البدن للزم أن يكون لها أحد هذه الأقسام من التعلق .

فان تعلقت به تعلق المتقدم^(٢) عليه ، فلا محالة أنه إن كان ذلك النوع من التقدم بالزمان ، أو المكان ، أو الشرف ، أو الطبع ، أنه لا يلزم [من^(٣)] فوات المتأخر عنه في تلك الرتبة فواته . وان كان التقدم بالذات ، وهو أن يلزم من وجوده وجود ما هو متأخر عنه ، فلا محالة أنه يلزم عند فرض عدم المتأخر عدم المتقدم ، لكن لا لأنه لزم من عدم المتأخر عدم المتقدم^(٤) بل لأنه لا يكون إلا بعارض في جوهره ، وعدم المتأخر يكون بسبب عدمه إذ هو المرجح له .

(*) هذا العنوان ليس بالأصل .

(١) يعرض الآمدى هنا برهان الفلاسفة على خلود النفس القائم على طبيعة النفس ونوع علاقتها بالبدن وقد يسمى « برهان الانفصال » وفي الحق أنه هو الأساس الذى تقوم عليه براهينهم جميعا على خلودها ، وراجع عن هذا الدليل الأشارات ٧٤٩/٣ - ٧٧٨ والنجاة ١٧٤ - ١٩٣ وتسع رسائل الرسالة ٦٢/٣ - ٦٧ ، ٨١/٤ ، ٨٢ وانظر أيضا فى النفس والعقل ٥٠ - ٥٩ ، ١٦١ - ١٦٦ ، ٢١٨ - ٢٨٢ ومنهج وتطبيقه ١٩٤ - ٢١٢ ، ٢٤٨ والأصول الأفلاطونية (فيدون) للدكتور النشار ٤٣-٦٩ .

وانظر العرض التفصيلى لهذا الدليل فى الأبحاث ٢١٤/٢ ، ب .

(٢) راجع ما سبق فى ص ٢٥٨ وما بعدها عن التقدم واقسامه وانظر النجاة ٢٢٢/٢ ، ٢٢٣ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) فى الأصل « لزم عدم المتأخر من عدم المتقدم » صححته اعتمادا على الأبحاث ٢٠٥/٢ ومعارج القدس ٩٨ ، والنجاة ١٨٧/٢ .

وان كان التعلق بالمكافأة في الوجود فهما متطابقان ، فان كانا حقيقيين فلا محالة^(١) أن
 ١١١/ب ما / وقع بينهما من التكافى انما هو بسبب عارض لهما كما في الأب والابن ، ولا يخفى أن
 فساد أحدهما في ذاته لا يوجب فساد الآخر في ذاته ، وان لزم من ذلك فساد العارض الذي
 أوجب الإضافة بينهما . وان كان تعلقها تعلق المتأخر في الوجود فلا محالة أنه لا يلزم من
 فواته فواتها^(٢) ، الا أن يفرض تقدمه بالذات كما بيناه . ولو كان متقدما عليها بالذات
 لكان علة لها والعلل أربعة : إما فاعلية أو مادية أو صورية أو غائية^(٣) ، لا جائز أن يكون
 فاعلاً لها ، فإنه إما أن يكون فاعلاً بنفسه أو بقواه لا جائز أن يكون فاعلاً بنفسه ، وإلا كان
 كل جسم كذا ، ولا جائز أن يكون فاعلاً بقواه ، والا كان الموجود في الموضوع مقوما لما
 وجوده لا في موضوع ، وهذا محال . ولا جائز أن يكون لها كالمسادة فإن النفس ليست منطبعة
 في الجسم كما يلي^(٤) . ولا جائز أن يكون كالصورة أو الغاية ، إذ الأولى أن يكون بالعكس
 وإذا ذلك فلا يلزم فوات النفس من فوات البدن .

ولا يتصور فواتها بسبب خارج أيضا ، وإلا كانت قبل الفساد لها قوة قابلة للفساد ،
 وقد كان لها إذ ذاك قوة قابلة للبقاء بالفعل ، فهاتان القوتان مختلفتا الإضافة لا محالة ،
 فيستحيل اجتماعهما في شيء واحد لا تركيب فيه ، والنفس بسيطة لا تركيب فيها ولا انقسام
 بوجه^(٥) ما ، والا فيأدراكها لما لا انقسام له في ذاته من الأمور الكلية والمعاني العقلية ،
 إما بجزء واحد أو بكل جزء ، لا جائز أن يكون بجزء واحد والا كان باقي النفس معطلا ،

(٢) قارن بالنجاة ١٨٥/٢ ويلاحظ أن المؤلف أهمل هنا احتمال ألا يكونا حقيقيين وقد عرض له وناقشه في
 الأبكار ٢١٦/٢ ب .

(٢) في الأصل (فواتها) .

(٣) انظر في معنى العلة وأقسامها المبين ١٥ ب والنجاة قسم ١٨٥/٢ ، ١٨٦ ، والنفس والعقل ١٦٢ .

(٤) يقصد ما يأتي في هذه الصفحة وما بعدها عن تجرد النفس وبساطتها ، وانظر النجاة ١٧٥/٢ - ١٧٨ ، ١٨٥ ،
 ١٨٦ والمعارض ٦٩ - ١٠١ .

(٥) انظر هذا المبدأ لدى الفلاسفة المسلمين (البسائط لا تكون عن مادة أخرى بل هي مبدعة ، ولا تفسد أو تستحيل)

عند ابن سينا « طبيعيات الشفاء » بتحقيق الدكتور قاسم ٢٦ - ٣٢ وفي النجاة ١٨٧ - ١٨٨ وسيورد الآملئ هنا الاستدلال
 على خلود النفس ببساطتها (أول ص ١١٢ أ) وراجع في هذا الاستدلال الذي بدأه افلاطون (فيدون : للدكتور النشار
 ص ٥٨ - ٦٣ ، ١٠٩ - ١١٢) والنفس والعقل ٥٥ ، ٥٦ ، ١٦٤ ومنهج وتطبيقه ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، والأبكار ٢٠٤/٢
 حيث ينسب الدليل إلى افلاطون ، ثم ذكر دليل البساطة مرة أخرى حين عرض أدلة أرسطو ٢٠٦/٢ ب .

ولا جائز أن يكون بكل واحد من الأجزاء ، والا فما أدرك بكل واحد إما نفس ما وقع مدركا للآخر أو غيره ، فان كان هو أفضى إلى أن يكون الشيء الواحد معلوما كرات متعددة في حال واحدة ، وهو^(١) محال . وان كان ما أدرك بكل واحد غير ما أدرك بالآخر لزم أن يكون المدرك في نفسه متحيزا ، وقد فرض غير متحيز ، فإذا ليست النفس جرما ولا قائما في جرم ، إذ الجرم متجري إلى غير النهاية^(٢) ، وإلا كان ما فرض منه غير منحاز إلى جهة ليس هو ما هو منه [منحاز^(٣)] إلى جهة أخرى / ولكان ما فرض منه على ملتقى مثليه محاذيا لهما ، أو لأحدهما ، لضرورة ألا يكون محاذيا لبعض كل واحد منهما ، وذلك كله محال^(٤) . فإذا اجتمع القوى المختلفة الإضافة فيها تمتنع^(٥) .

ولربما قالوا : أن ما قبل البقاء والفساد فلا بد له عند تحقق كل واحد من الأمرين من وجود القوة القابلة له ، وعند تحقق العدم لا بد من تحقق الحامل للقوة القابلة والا [فلا^(٦)] عدم ، كما أن ما كان قابلا للوجود فلا بد فيه من أن يكون الحامل للقوة القابلة للوجود متحققا^(٧) ، وإلا فلا وجود ، وأن يكون ما طرأ غير ما فقد وما فقد هو غير ما طرأ ، وذلك في غير المادة محال . فلو قبلت النفس الفساد للزم أن تكون مادية ومركبة وهو ممتنع لما مضى ، فإذا النفس لا فوات فيها بعد فوات البدن^(٨) .

(١) كذا بالأصل وانظر وجه استحالة النفس والعقل ٨٧ ومنهج وتطبيقه ٢٠١ -- وفي معارج القدس ٢٢ وقارن بالأبكار ٢٠٢/٢ ب .

(٢) الجرم يتجزأ إلى غير نهاية ، هذا ما قرره ابن سينا (النجاة قسم ١٧٥/٢) مخالفا النظرية السائدة في علم الكلام عن الجواهر الفردة وهو مسبوق في ذلك ببعض المتكلمين والمفكرين المسلمين : انظر مقالات الإسلاميين ١٢٤/١ « ومحاضرات في الفلسفة الإسلامية » للدكتور هويدى ص ١٢ وما بعدها .

(٣) زيادة رأيت أن السياق يستلزمها ، انظر التعليق التالي .

(٤) قارن استدلاله هذا بما في النجاة ١٧٥ والغزالي في معارج القدس ٢١ ، ٢٢ ، ٢٥ .

(٥) هكذا يلخص الآمدى (برهان الإدراك العقلي) لإثبات تجرد النفس وروحانياتها قارن بابن سينا في النجاة ١٧٤ - ١٧٧ وقارنه بعرضه له في الأبكار ٢٠٢/٢ أ ، ٢٠٣ أ وانظر نقده الدقيق لبرهان الإدراك العقلي في الأبكار ٢٠١/٢ .
١ ب ونقده لسائر الأدلة على كون النفس جوهرًا مجردًا رغم اعترافه في ٢٠٩ أ بصعوبة إبطال ذلك .

(٦) في الأصل (والا معدوم) ولعل الصواب ما أثبتته وانظر النجاة ١٨٧ - ١٨٩ .

(٧) في الأصل (القابلية للوجود متحقق) .

(٨) انظر ما مر في الصفحة السابقة بشأن برهان البساطة ، وقارن بالأبكار ٢٠٦/٢ ب وانظر إبطاله لهذا الدليل

في ٢١٤/٢ ب .

ثم زعموا أن سعادة كل شيء إنما هو بحصول ماله من الكمالات المختلفة له^(١) ، وذلك كما في البصر بالنسبة إلى العين ، والسمع بالنسبة إلى الأذن ونحوه ، وكذلك شقاوته إنما هو بعدم ظفره بماله من تلك الكمالات ، فسعادة النفس الناطقة إنما هي بحصول ماله من الكمال الممكن لها ، وهو مصيرها عالما عقليا متصلة بالجواهر الروحانية مطلعة على المعقولات محيطية بالمعلومات^(٢) . وكذلك أيضا شقاوتها إنما هي بعدم ظفرها بهذا الكمال الممكن لها ، فتحالها بعد المفارقة للبدن ان كانت قد استعدت لقبول كمالها واستكملت بإشراف « العقل الفاعل^(٣) » عليها فلها حالتان : الحال الأول أن تكون في حال المفارقة قد عقلت شيئا من كمالها ومطلوبها بالبحث عنه والاهتمام به ، فإن حصول ذلك لها ليس بطبعها ، والا كان ذلك موجودا معها بالفعل ، حيث وجدت^(٤) ، فحصول ذلك لها ، مع اشتغالها به عن الرذائل [و]^(٥) العوائق البدنية على الدوام هو نعيمها بعد المفارقة ، وفوزها باللذة الدائمة في جوار رب العالمين ، ولا محالة أن على قدر تحصيلها تكون زيادة سعادتها في الأخرى^(٦) .

(١) ارجع إلى ل ٢ من هذا الكتاب وتعليقنا عليها بشأن نظرية السعادة وقارن بالدكتور مذكور في منهج وتطبيقه ص ٣٠ وما بعدها خاصة ٣٦ ، ٥٠ - ٥٣ ، وانظر معارج القدس ١٢٦ ، ١٢٧ والاشارات ٧٥٣/٣ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ .
(٢) قارن بالاشارات مجلد ٣/٧٦٤ ، ٧٦٥ ومعارج القدس ١٢٧ ولكن عبارته هنا قريبة جدا من الغزالي في « المعارج » وهي نفس عبارته في الأبيكار ٢/٢٠٧ أ .

(٣) العقل الفاعل أو الفعال هو لدى المتأثرين بالأفلاطونية الحديثة من فلاسفة المسلمين عقل فلك القمر المشرف على عالم العناصر والكون والفساد وهو مصدر النفوس الإنسانية وبه يكون اتصالها بالتكامل العلمي والعمل وهم يقابلونه في المفهومات الدينية أحيانا « يجبريل عليه السلام » ، وانظر في هذه النظرية ومصدرها وآثارها النجاة لابن سينا ١٩٢ ، ١٩٣ ومعارج القدس ٢ ، ٣ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٨٩ ، ١٠١ - ١٠٦ ومنهج وتطبيقه ٣٧ - ٣٩ ، ٥٣ ، ٥٧ ، ٦١ ، ٦٣ ، ٢٣٠ وفي النفس والعقل ١٩١ - ٢٢٥ .

ولعل مصدر هذا التصور للعقل الفعال الذي كان له دور كبير في العصور الوسطى هو الإسكندر الأفردوسي ، انظر النفس والعقل ١٩٨ وانظر في موقف المتكلمين الأشاعرة منه « منهج وتطبيقه ٧١ - ٧٣ والأبيكار ٢/٢٠٦ أ » حيث يذكر العقل الفعال باعتباره العلة الفاعلية للنفس « وهو باق ، إذن هي خالدة » وهي الحجة الأولى للخلود هناك ثم ينقض هذه الحجة في ٢/٢١١ ب .

(٤) الاهتمام بمعرفة الحق والبحث مكتسب عندهم ، انظر الإشارات ٣/٧٧٢ ، ٧٧٣ والمعارج ١٣٠ ، ١٣٢ .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) قارن حال هذه الطائفة من النفوس بما في الأبيكار عنها ٢/٢٠٧ أ ، ب .

قالوا : وليس ما يحصل لها من اللذة يحصل مثل المطلوب^(١) ، مما شاكل اللذة الحاصلة من غيره ، من المطاعم والمشارب ، وغير ذلك / من الكمالات الحاصلة للحيوانات^(٢) ؛ إذ الالتذاذ ١١٢/ب وزيادته إنما هو على حسب جمال الشيء المدرك وقوة الإدراك له ودوامه ، ولا يخفى أن شرف كمال النفس ، بالنسبة إلى غيره من الكمالات ، كنسبة شرف جوهر النفس بالنسبة إلى غيره من الجواهر . وكذا أيضا إدراك النفس لما تدركه ليس مثل إدراك غيرها من القوى ؛ من حيث إن إدراكها للأمور الكليات والحقائق والمسايات ولا كذلك غيرها . وكذا^(٣) أيضا كمالها أدوم من كمال غيرها ، فالتذاذها به ليس من التذاذ غيرها بكمالها ، وليس التذاذها به أيضا بعد المفارقة على نحو التذاذها به قبل المفارقة ؛ إذ النفس قبل المفارقة مشغولة بالعوائق البدنية والموانع الدنيوية ، وقد زالت هذه الموانع بعد المفارقة ، وغير خاف أن الالتذاذ بالشيء عند زوال المانع يكون أشد منه عند وجوده ، واللذة الحاصلة منه أعظم وأتم ، وليس نسبة هذه اللذة إلى تلك اللذة إلا على نحو نسبة لذة الأكل إلى لذة شم رائحة المساكول أو أشد^(٤) .

وهي وإن كنا لا نعرفها على ما هي عليه ، ولا نتشوقها غاية الشوق ؛ لكوننا مشغولين^(٥) بالعوائق والعلائق ، فلما لامحالة نقطع بوجودها ، كما يقطع العنين بلذة الجماع^(٦) ، أو الأكمه بتخيل بعض الصور ، وإن كان لا يتشوقها ولا يعرفها على نحو معرفة غيره بهاوتشوقه إليها ممن ليس بعنين ولا أكمه ، فهذه [هي]^(٧) اللذة والنعم الدائم الذي لا يشبهه شيء من أنواع الملاذ^(٨) .

(١) كذا بالأصل .

(٢) قارن بالغزالي في معارج القدس ١٢٧ حيث يحقر اللذة الحسية بالنظر إلى العقلية ، ولا ينسبنا مقارنة رائعة بين اللذتين مدعومة بالظواهر الواقعية في الإنسان ، بل في بعض الحيوان ، الإشارات ٧٤٩/٣ - ٧٥١ ثم قارن بالأبكار ٢٠٧/٢ ب .

(٣) في الأصل (وهذا) . (٤) قارن بالمعارج ١٢٩ .

(٥) انظر في معنى العوائق والعلائق هنا معارج القدس ١٢٧ ، ١٢٨ والإشارات م ٣ ، ٧٥٩ - ٧٦٢ - ٧٦٨ وانظر النفس والعقل ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٥ .

(٦) هذا مثال يتكرر كثيرا لدى الغزالي ، انظر مثلا المقصد الأسنى ص ٢٦ ومعارج القدس ١٢٦ - ١٢٨ ونجد مثال العنين في الإشارات م ٣/٧٦٢ وفي النجاة يوجد مثال العنين والأكمه ٢٩٢ ، والمقارنة توحى أن الأمدى يعتمد على الغزالي في هذا الموضوع ، وقارنه بالأبكار ٢٠٧/٢ حيث يذكر أيضا مثال العنين والأكمه .

(٧) زيادة ليست بالأصل . (٨) قارن بالمعارج ١٢٨ والإشارات م ٣/٧٦٧ .

وإن كانت النفس - مع ما حصل لها - مشغلة عنه بالفجور والانغماس في الرذائل ، فهذه النفس تسمى المؤمنة الفاجرة ، فما استقر فيها من تلك الهيئات والشهوات والقبائح يجذبها إلى أسفل ، وما حصل لها في جوها من الكمالات يجذبها إلى الملأ الأعلى ، فقد يحدث ذلك التجاذب والتضاد المما عظيمًا وعَدَابًا أليًا^(١) ، وعلى حسب رسوخ تلك الهيئات القبيحة ١١٣ / أ في النفس يكون دوام هذه الآلام ، لكنها مما لا يتسرمد^(٢) لكون الموجب لها عارضا / والعارض قد يزول على تطاول الزمان .

الحال الثاني^(٣) :

ألا تكون قد حصلت شيئا من كمالها ، ولا اشتغلت بشئ من مطلوبها ، فهي إن كانت - مع ذلك - زكية طاهرة ، مشغلة بالرياضات ، وأنواع النسك والعبادات عن الرذائل والشهوات ، فلا يبعد أن تتصل ، بعد المفارقة للأبدان ، ببعض الأجرام الفلكية فتتخيل به - على نحو تخيل [يقظاننا^(٤)] ما كان قد استغرقها من صور الملاذ من المطعومات والمشروبات^(٥) ، وتكون لذة ذلك بالنسبة إليها تزيد على ما كانت تجده من لذته في دار الدنيا ، على نحو ما يجد النائم في منامه ، في زيادة لذة المنكوح أو المساكول ، بالنسبة إلى ما يجده من اللذة في حالة كونه يقظان منتبها^(٥) .

وإن كانت في ذلك منغمسة في الشهوات البهيمية ، منهمة على الرذائل الدنيوية ، بحيث اشتدت إليه قوتها الرغبية ، فبعد المفارقة تجد ، من العذاب الأليم ، على حسب ماتجده النفس

(١) قارن بالمعارج ١٣٢ ، وأنظر في النفس والعقل ٣٧ - ٤٢ ، والفكرة أفلاطونية في الأصل ، أنظر فينون للدكتور النشار ص ٢٩٦ والنفس والعقل ٤٣ - ٤٦ ، وقد ذكر مصير هذه الطائفة الثانية من النفوس في الأبيكار ٢٠٧/٢ ب (٢) قارن بالاشارات ٧٤٠/٢ ، ٧٤١ حيث يذكر موجب الهلاك السرمد ، والعذاب المحدود حسب أحوال النفوس وكذا في المعارج ١٣٢ وأنظر الأبيكار ٢٠٧/٢ ب .

(٣) بالأصل « تطول » وتطول عليهم بمعنى امتن ، ولا وجه له هنا والصواب تطاول أو طول ، راجع القاموس وفي الأبيكار يقول المؤلف : (والعارض قد يزول على طول الزمان) ٢٠٧/٢ ب ، ٢٠٨ أ .

(٤) غامضة في الأصل أثبتتها اجتهدا .

(٥) قارن هذا بالاشارات ٧٧٧/٣ ، ٧٧٨ وقارن بما ذكره في الأبيكار ٢٠٨/٢ أ عن مصير هذه الطائفة ، وأنظر التعليق الخاص بمصير النفوس وتقسيمها على الصفحة التالية .

الزكية من لذة النعيم المقيم ، وذلك بسبب تنبھها لقوات مطلبها ، وانجذابها إلى العالم السفلي بما استقر فيها من تلك الرذائل ، واستحكم فيها من صور تلك القبائح^(١) .

وإن كانت -مع ذلك- مستقرة على المجاهدة ، منكبة على اعتقادات فاسدة، فإنها تجد الألم ما يزيد ويربى على حالها أولاً ؛ لاستحكام صورة نقيض الحق في جوهرها ، وتكون حالها بالنسبة إلى هذا الألم كحالة من يرجح - لفساد مزاجه - الأشياء الكريمة على المستلذة ؛ فإنه إذا صلح مزاجه وزال عنه المرض ، وهو مستمر على أكل ذلك الشيء المستكره ، فإنه يجد من نفسه تألماً لا يجده من لم تكن حاله كحالته .

قالوا : ويشبه أن تتصل هذه الأنفس الفاجرة - بعد المفارقة - ببعض الأجرام الفلكية ، فتتصور به نقيض ما تتصور الأنفس الزكية الجاهلة ، فيحصل لها من الألم إذ ذاك حسب ما يحصل لتلك النفوس الجاهلة الزكية من الالتذاذ والنعيم^(٢) .

هذا كله إن كانت النفس الناطقة قد استعدت لقبول كما لها قبل المفارقة ، / وتنبهت ١١٣/ب لمعشوقها . وإن لم تكن قد استعدت له فهي لا تجد بعد المفارقة شيئاً مما ذكرناه ، وذلك كما في الأنفس الساذجة^(٣) كأنفس الصبيان والمجانين ونحوهما^(٤) ، بل حالها بعد المفارقة - وإن كانت حالة حصول الالتذاذ - كحالها [قبل]^(٥) المفارقة ، فهي كمن خلق أكرمه أو عنيينا، فإنه

(١) قارن بما في الأبكار ٢٠٨/٢ أ .

(٢) قارن بشرح الطرسى على الاشارات ٧٧٧/٣ - ٧٧٩ والأبكار ٢٠٨/٢ أ ، ب .

(٣) وصف الساذجة نجده عند الغزالي في المعارج ١٣٠ لهذا النوع من النفوس التي يصفها ابن سينا في الاشارات

٧٧٧/٣ - ٧٧٧ (بالبلهة) ونجد عنده وصفها بالساذجة في النجاة ٩٥ ، وكذا في الأبكار ٢٠٨/٢ ب .

(٤) أنظر في أحوال النفس بعد المفارقة لدى الفلاسفة الإسلاميين وفكرة تقسيمها إلى عالمة وجاهلة ومصير كل منها : الاشارات ٧٢٧/٢ - ٧٤١ ، ٧٧٠ - ٧٧٨ والنجاة ٢٩١ - ٢٩٩ وقارن بالمعارج ١٢٩ - ١٣٣ ولاحظ تلخيصه في هذه الصفحة الأخيرة للأقسام الستة التي ذكرها الآمدى ولعل مصدر هذا التقسيم هو أفلاطون ، أنظر في النفس والعقل ٣٧ - ٤٢ ، ١٥٩ - ١٦١ ثم أخذ الكندي - فيدون النشار ٢٣٤ - ٢٣٦ ثم الفارابي ، وعنه ذاعت الفكرة وانتشرت .

(٥) في الأصل (بعد) وهذا الرأي في مصير النفوس الساذجة هو ما قرره الآمدى في الأبكار ٢٠٨/٢ ب والغزالي في المعارج ١٣٢ - ١٣٣ . بينما نجد أن ابن سينا يجعل لها لونا من السعادة يليق بها في الاشارات م ٧٧٧/٣ - ٧٧٩ ، وأنظر في النفس والعقل ١٥٨ - ١٦١ .

عند بلوغ وقت الالتذاذ لا يجد لفواته ألماً ، ولا يحس من نفسه لذلك أثراً . هذا حكم معاد الأنفس .

وأما الأبدان فإنهم قضوا باستحالة إعادتها^(١) ، وزعموا أن ذلك مما يفضى إلى القول بوجود أبعاد وامتدادات لا تنتهى ؛ لضرورة وجود أجسام لا تنتهى ، وبنوا على ذلك فاسد أصلهم فى القول بالقدم ، واستحالة سبق ما تجدد من الأبدان بالعدم . وما ورد به السمع من حشرها وأحكام معادها ، فإنما كان ذلك لأجل الترغيب والترهيب بما يفهمونه ويعقلونه لأجل صلاح نظامهم^(٢) ، وإلا فلا بد من تأويل على نحو تأويل أخبار الصفات وما ورد فيها من الآيات ؛ جمعا بين قضيات العقول ، وما ورد به الشرع المنقول .

وأما التناسخية :

فإنهم وافقوا الفلاسفة فى القول بوجود بقاء الأنفس بعد مفارقة الأبدان ، لكنهم زعموا أنه لا قوام لها بعد مفارقة بدنها إلا ببدن آخر ، كما أنه لا وجود لها قبل البدن ، فالأبدان تناسخها أبدا سرمداً ، وعلى حسب عملها يكون ما تنتقل إليه ، فإنها إن عملت على مقتضى جوهر النفس الناطقة انتقلت إلى بدن نبي أو ولي ، وإن عملت على مقتضى جوهر النفس الحيوانية انتقلت إلى بدن حيوان آخر من فرس أو حمار أو غيره ، وهكذا لا تزال فى الانتقال ، والارتفاع والانخفاض . وليس ثم حشر ولا معاد ، ولا جنة ولا نار ، ولا غير ذلك مما ورد به الرسول^(٣) .

(١) ولكن هل أجمع على ذلك فلاسفة الاسلام ؟ إن موقف ابن رشد معروف ، وقد أثرت قبل إلى مكان نصوصه من مناهج الأدلة ودراسات الدكتور قاسم عنه ، أما ابن سينا فرغم أن هذا هو الشائع عنه وتدل عليه كتبه ، فإنه يسجل أحيانا ما يدل على البعث الجسماني ، انظر تسع رسائل ، الرسالة الخامسة ١١٤ - ١١٦ ففيها نص هام يدل على الاعتراف بالبعث الجسماني ، وقارن بالابكار ١٩٥/٢ أ .

(٢) قارن بابن سينا فى تسع رسائل ، الرسالة السادسة ١٢٠ - ١٣٢ والنجاة ٣٠٤ - ٣٠٨ وانظر الغزالي فى الاقتصاد ٨١ والمنقذ ٣٠٤ - ٣٠٨ وانظر عرضه للشبه الثمانية ضد المعاد الجسماني ثم رده عليها بجمعا فى الابكار (٢٠٠ أ - ٢٠١ ب) .

(٣) بل ولا رسول ولا رسالة ، وراجع ما سيأتى فى هذا الكتاب عن التناسخية ل ١٢٣ ب ، ١٢٩ أ = ص ٣٢٣ وما بعدها ، وانظر فى فكرة التناسخية والرد عليهم النجاة ١٨٩ والاشارات ٢٧٧/٣م - ٨٨٢ - وشرح الطوسي على هذه الصفحات والنفس والعقل ٣٣ ، ٣٥ ، ٧٣ .

ومذهب أهل الحق :

من الإسلاميين القول بالحشر والنشر وعذاب القبر ، ومساءلة منكر ونكير ، ونصب الصراط والميزان ، والجنة والنار ، والثواب والعقاب . وقبل الخوض في ذلك بالتفصيل / يجب ١١٤/أ تقديم النظر في إبطال مذاهب أهل التعطيل^(١) :

أما الفلاسفة الالهيون^(٢) :

فالأحواس منهم متفقون على امتناع وجود الأنفس قبل الأبدان ، وأنه لا وجود لها إلا عند وجود الأبدان^(٣) . وسلكوا في ذلك طريقا شددوا به النكير على من قال منهم بقدمها ، قالوا : لو فرض قدم النفس على البدن لم يخل : إما أن تكون متكثرة أو متحدة : لا جائز أن تكون متكثرة ؛ إذ التكثر من غير مميز حال ، وكل ما يفرض من الفواصل والمميزات قبل وجود الأبدان^(٤) محال . ولا جائز أن تكون متحدة ، وإلا فعند بدء الأبدان ووجودها بالفعل إما أن تبقى متحدة أو تتكثر : لا جائز أن يقال بأنها تبقى متحدة ، وإلا فنسبتها إلى بدن واحد أو كل الأبدان ؟ لا جائز أن تكون نسبتها إلى بدن واحد ، دون غيره من الأبدان ؛ إذ لا أولوية ثم ، وإن ذلك يفضى إلى تعطيل باقى الأبدان عن الأنفس وهو محال^(٥) .

(١) معنى التعطيل هنا تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي دلت عليها وهذا أحد ممان أربعة للتعطيل ذكرها الشهرستاني في نهاية الأقدام ١٢٣ ، وقد سبق للمؤلف أن استخدم التعطيل في باب الصفات بمعنى آخر .

(٢) انظر المنقذ من الضلال ١٤٠ ، ١٤٥ - ١٤٨ .

(٣) يقصد بالأحواس هنا أرسطو ومن تابعه ، وقد صرح بذلك في الأبيكار ٢٠٣/ب ، ٢٠٤ أ وانظر في موقف أفلاطون (في النفس والعقل ٣٤ - ٣٦ ، ٦٩ وفيدون للنشر ٢١٦ - ٢١٩ وانظر منهج وتطبيقه ٢٢٩ - ٢٣١) وانظر وجهة النظر الدينية السلفية في شرح الطحاوية ١٨٠ - ١٨٧ والابكار ٢١١/٢ .

(٤) مبدأ أرسطى كان له أثره في فلاسفة المسلمين وخاصة لدى الفارابي ، انظر في ذلك النفس والعقل ٧٤ ، ٩٦ ، ٢٤٣ وقارن ما هنا بمعارج القدس ٨٦ ، وانظر ما ذكره الآدمي في الأبيكار ٢٠٥/ب عن أدلة القائلين بوحدة النفس من حيث النوع واختلافها بحسب الأشخاص ول ٢١١/ب .

(٥) لفكرة التعطل انظر شرح الطوسي على الاشارات م ٧٧٧/٣ والنفس والعقل ١٦٣ ، ١٦٤ والابكار ٢/٢ ٢٠٤ ب ، ٢١٣/٢ حيث ينتقد الفكرة ويبطلها .

فإن قيل نسبتها إلى كل الأبدان، مع كونها متحدة فهو أيضا ممتنع ، وإلا فيلزم أنها إذا علمت شيئا أو جهلته أن يشترك الناس بأسرهم فيه لاشتراكهم في نفس واحدة^(١) . ولا جائز أن يقال بتكثرها عند وجود الأبدان ؛ لأن تكثر ما لا يقبل التكثر والانقسام أيضا محال . وهذه المحالات كلها إنما هي لازمة من فرض وجود الأنفس قبل وجود الأبدان ، فلا وجود لها قبلها^(٢) .

فعلى هذا ما ذكرناه في امتناع لزوم فوات النفس من فوات البدن لو قلب عليهم في طرف لزوم وجودها من وجوده لم يجدوا إلى الانفصال عنه سبيلا ، وذلك أن يقال : كل شيئين لازم وجود أحدهما من وجود الآخر لا بد وأن يكون بينهما علاقة وارتباط ، وذلك التعلق إما على سبيل لزوم تقدم أحدهما على الآخر ، أو على سبيل التكافؤ في الوجود ، فلو لازم وجود النفس من وجود البدن لكان بينهما تعلق على النحو المذكور ، وما ذكرناه من المحالات اللازمة من فرض ١١٤ / ب فوات النفس بفوات البدن تكون إذ ذاك بعينها لازمة ههنا ، فما هو الجواب عنها / في لزوم الوجود هو جوابنا في لزوم الفوات من الفوات^(٣) .

فإذا لا استبعاد في لزوم فوات النفس من فوات البدن ، ولا مانع من أن يكون وجود البدن في كل حين شرطا لوجودها كما كان وجوده ابتداء شرطا في ابتداء وجودها ، وما حصل لها من المميزات والمخصصات عند وجود الأبدان - حتى قيل بتكثرها ووجودها بناء عليها - فلا محالة أنها بأسرها تفوت بفوات ما أوجبها . ولو جاز القول بوجودها وتكثرها بعد

(١) انظر نقد الآمدي لهذا الاحتجاج في الابكار ٢١١/٢ ب وفكرة النفس الكلية أو العقل السكلي من إنتاج مدرسة الاسكندرية ، وتأثر بها الفارابي وعنه تسربت إلى الفكر الوسيط في أوروبا ، انظر في ذلك النفس والعقل ٢٤٢ - ٢٦٦ . إن كان الأشعري في المقالات ينسبها إلى أرسطوطاليس ٢٨/٢ ، ٢٩ . وقارن بالابكار ٢٠٤/٢ ب ، ٢٠٥ أ .

(٢) هذا تلخيص موجز لما جاء في معارج القدس للغزالي ص ٨٦ وهو يماثل تماما ما قرره ابن سينا في النجاة : ١٨٣ ، ١٨٤ وانظر عرض الدكتور قاسم لأدلة ابن سينا في حدوث النفس في النفس والعقل ١٦٣ ، ١٦٤ وقارن بعرض المؤلف للحجج الثلاث للقائلين بحدوث النفس الابكار ٢٠٣/٢ أ ، ب .

(٣) تنبه ابن سينا إلى مثل هذا الاعتراض وأجاب عنه ، انظر في النفس والعقل ١٦٤ وقد أشار الغزالي إلى قريب منه وإلى جوابه في المعارج ٨٩ - ٩١ ، ٩٧ ، ٩٩ وانظر نقد الآمدي لأدلتهم على حدوث النفس - رغم تسليمه بحدوثها - الابكار ٢١١/٢ أ ، ب ونقده لحجج القائلين بفنائها بعد البدن ٢١٣/٢ ب ، ثم تحوله إلى نقد أدلة القائلين بالخلود - رغم تسليمه بقولهم - ٢١٣/٢ ب .

الأبدان ؛ لما كان لها من النسب إليها ، لجاز القول بتكثرها ووجودها قبل وجود الأبدان ،
لما ستنسب إليها^(١) . ثم ولو قدر أن فواتها غير لازم من فوات البدن ، لكن لا مانع من أن
يكون فواتها مستندا إلى إرادة قديمة ، اقتضت عدمها عند فوات البدن ، كما اقتضت وجودها
عند وجوده ؛ إذ قد بينا أن كل كائن فاسد فإسناده إنما هو إلى إرادة قديمة لا إلى طبع وعلة^(٢) .

وما ذكر من امتناع قيام قوى القبول للكون والفساد بالنفس فإنهم إن فسروا القوة القابلة
للكون بإمكان الكون ، والقوة القابلة للفساد بإمكان الفساد ، فلا محالة أن معنى كون الشيء
ممكنا أن يكون ، وممكننا^(٣) أن يفسد ، ليس إلا أنه لا يلزم عنه في ذلك كله محال ، فحاصل
الإمكان يعود إلى سلب محض ، وذلك - وان تعدد - فلا يمتنع اجتماع كثير منه في شيء واحد
لاتعدد فيه ، إذ هو غير موجب للكثرة .

وإن فسرت القوة القابلة بأمر موجب للتكثر ، فمع كونه غير مسلم ، هو لازم لهم في
الصور الجوهرية من التوالي^(٤) ؛ فإنها قابلة للكون والفساد ، وذلك لا يكون بقابل . فلو كان
القابل للكون والفساد مما يوجب التكثر أوجب في الصور الجوهرية ، وهو ممتنع . بل هو أيضا
لازم في النفس ؛ في جانب قبولها للاتصال بالبدن والانفصال عنه ، فكل ما يفرض من
الجواب فهو بعينه جواب لنا في محل النزاع . كيف وأن ما ذكره فمبنى على امتناع قبول
النفس للتجزى ، وهو وإن كان ممكنا ومقدورا لله - تعالى - / فهو مما لا يدل على وقوعه ١١٥ /
عقل^(٥) ، ولا أشار إليه نقل .

(١) انظر في أهمية هذا النقد وما في برهنة الفلاسفة الإسلاميين من التناقض منهج وتطبيقه ٢٣٠ - ٢٣١ ، ونجد
هذا النقد بصورة أكثر بسطا في الأبكار ٢١١/٢ ب ، ٢١٣ أ ، ب .

(٢) هنا يحاول الآمدى نقض ما قرره الفلاسفة من أن النفس بطبيعتها غير قابلة للفناء أصلا ، انظر معارج القدس
٩٩ - ١٠١ وانظر أيضا شرح الطحاوية ٣٢٩ ، ٣٣٠ وانظر نقد الآمدى لحجج القائلين بقدوم النفس الأبكار ٢١١/٢ أ ، ب
ومناقشته لحجج القائلين بالحدوث ٢١١/٢ ب ، ٢١٢ أ .

(٣) ارجع لما مر في ل ١١٢ أ عن بساطة النفس .

(٤) كذا في الأصل ولعلها (المواد) .

(٥) يلتقي الآمدى هنا بمفكر معاصر حول هذا النقد لفكرة بساطة النفس وهو الدكتور مذكور في منهج وتطبيقه
ص ٢٣٣ ونجد في الأبكار نقدا أكثر تفصيلا لما ذكره في بساطة النفس ٢١٢/٢ أ ، ب والآمدى يستعمل أحيانا تكثر
النفس بمعنى تعددها بتعدد الأشخاص ، لا تجزئها أو تعددها في البدن الواحد ، وانظر لإبطاله للاستدلال على خلود النفس
ببساطتها في الأبكار ٢١٤/٢ ب .

وما أشاروا إليه في ذلك فهو يناقض مذهبهم في إدراك^(١) القوة الوهمية لما تدركه ، من المعنى الذى يوجب نفرة الشاة من الذئب^(٢) ؛ فإنه لا محالة غير متجزئ ، وإن كانت لا تدركه إلا إدراكا جزئيا ، أى بحسب شكل شكل وصورة صورة ، ومع ذلك فهى نفسها لا تدرك الا بآلة جرمانية ، ولهذا قضى بفواتها عند فوات البدن^(٣) . فما هو الاعتذار لهم أيضا ، في إدراك القوة الوهمية بالآلة الجرمانية لما ليس بمتجزئ ، هو اعتذارنا في إدراك ما ندركه مما ليس بمتجزئ .

ثم كيف ينكر كون النفس مادية ممكنة مع ما عرف من أصلهم أن جهة الامكان لا تقوم إلا بمادة ، والنفس ممكنة الوجود ولا محالة^(٤) . فإذا قد ظهر امتناع دلالة العقل على بقاء النفس بعد فوات البدن .

ثم ولو قدر بقاؤها بعد فوات البدن عقلا ، كما ثبت ذلك سمعا بقوله : (وَلَا تَحْزَنْهُمُ الَّذِينَ قُتِلُوا . .) الآية^(٥) ، وقوله عليه السلام : « إِنَّ أَرْوَاحَ الْمُؤْمِنِينَ فِي حَوَاصِلِ طُيُورٍ خُضِرَ مَعْلَقَةٌ تَحْتَ الْعَرْشِ »^(٦) وقد بان لها من النعيم والآلم بعد المفارقة نحو ما تخيلوه ، فليس بمستبعد عقلا ولا شرعا ؛ إذ ليس فيه تناقض عقلى ، ولا محذور شرعى ، والأمر فيه قريب ، والخطب فيه يسير . وإنما الداهية الدهياء ، والمصيبة الطعخياء ، استنهاك جانب الشرع المنقول ، والردى لما جاء به الرسول ، من حشر الأجساد ، وما أعد لها من النعيم والآلم في المعاد .

(١) في الأصل (الإدراك) .

(٢) ارجع لما مر في ل ٨٠ ب عن تردد هذا المثال في كتب ابن سينا والظر معارج القدس ٣٨ - ٤٩ فهو يقرر ما يذكره الآمدى هنا عن الإدراك الوهمى ، وانظر نقده للدليل الإدراك العقلى القائم على أن النفس جوهر غير جسمانى بهذا المثال في الأبكار ٢/٢١٠ أ .

(٣) انظر في فناء النفوس غير الناطقة بفناء أبدانها معارج القدس ٩٦ والإشارات وشرح الطوسى عليها ٣/٧٧٧-٧٧٩ (٤) بدليل حدوثها كما سبق بيانه ، وقارن بالاقتصاد ١٢٣ وأصول الدين ٢٢٨ - ٢٣٧ وشرح الطحاوية ٣٢٧ ، ٣٢٨ ومقالات الإسلاميين ٢/٤٢ ، ٢٥ والارشاد ٣٧٧ والأبكار ٢/٢٠٩ أ - ٢١٥ ب ، والمغنى ١١/٣١٠ . (٥) الآية ١٦٩ من سورة آل عمران ، تمامها (. . في سبيل الله أموالنا بل أحياء عند ربهم يرزقون) . (٦) رواه مسلم في صحيحه بلفظ « أرواح الشهداء . . الخ » وروى الإمام أحمد « نسمة المؤمن طائر تعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه » - تفسير ابن كثير ١/١٩٧ ، وقد استشهد الغزالي بالحديث المذكور هنا في المعارج ص ٩٥ وانظر في مقر الأرواح بعد موتها شرح الطحاوية ٣٣٦ - ٣٤٦ .

[إنكار] ^(١) [الجمع في الشقاء] والنعيم ^(١) [بين الجسمية والروحانية ؛ من غير دليل عقلي ، ولا نقل للمعنى ، استند إليه من أنكر بعث الأجساد ، وأحكامها في المعاد ، فمبني على فاسد أصلهم في القول بالقدم ، وقد أبطلناه بما فيه كفاية ^(٢) .

وأما التناسخية :

فقد سلكت الفلاسفة في الرد عليهم مسلكا ، وهو أنهم قالوا ^(٣) : كل بدن فإنه مستحق ، لذاته ، نفسا تدبره ، وتنظر في أحواله ، وتوجد عند وجوده بشوق جبلي ، وميل طبيعي ، على نحو ميل الحديد إلى المغناطيس ، فلو صح التناسخ وانتقال نفس من بدن إلى بدن / ١١٥ ب لأدى إلى اجتماع نفسين في بدن واحد وهي النفس التي يستحقها لذاته والنفس التي انتقلت إليه من غيره ، وذلك محال ؛ فإن الواحد منا لا يشعر بأن له أكثر من واحدة ، وهي المدبرة له ، فلو كان لنا نفسان لقد كنا نشعر بهما وتبديل كل واحدة منهما ، فإنه لا معنى لوجود النفس في البدن إلا أنها مدبرة له ومشغولة بالنظر في أحواله ، لا بمعنى أنها فيه منطبعة على نحو انطباع الأعراض في الأجسام ^(٤) .

وهو غير سديد ؛ فإن البدن ، وإن استحق لذاته نفسا ، فاجتماع نفسين فيه إنما يلزم أن لو كان ما يستحقه يجب أن يكون بدء وجوده مع وجوده غير منتقل إليه من بدن آخر ، وفلك مما لا يسلمه الخصم بل له أن يقول : البدن - وإن استحق لذاته نفسا تدبره - فلا مانع

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) راجع القانون الخامس ل ٩٧ وما بعدها من هذا الكتاب وقارنه بنهاية الأقدام ٤٦٧ - ٤٦٩ ومقالات الإسلاميين ٥٨/٢ ، ١٠٤ ، وانظر المنقذ من الضلال تحقيق د . عبد الحلیم محمود ص ١٥٢ - ١٥٤ .

(٣) قارن الرد الآتي بما أورده ابن سينا في الأشارات م ٧٧٨/٣ - ٧٨١ وشرح الطوسي على هذه الصفحات والنجاة ١٨٩ وانظر منهج وتطبيقه ٢٢٧ وفيدون للنشار ٣٧١ ، وارجع لما مر في ل ١١٣ ب والتعليق عليها ، وانظر ما يأتي في ل ١٢٣ ب ، ١٢٩ ب والتعليق عليهما وانظر نقد الآمدي للاستدلال التقليدي لدى الفلاسفة على بطلان التناسخ في الأبكار ٢/٢١٢ أ وانظر أيضا رد القاضي عبد الجبار على (أصحاب التناسخ) في المغني ١٣/٣٠٥ - ٤٣٠ .

(٤) هذه هي الحجة الأولى من الحجتين اللتين أشار إليهما ابن سينا في الإشارات وشرحهما الطوسي ٧٧٩/٣ - ٧٨١ وقد أوردها الآمدي كما هنا في الأبكار ٢/٢٠٧ أ .

من أن تكون هي ما انتقلت إليه من البدن الآخر . وذلك لا يفضي إلى اجتماع نفسين أصلا ، ولا خلاص منه (١) .

فإذا الطريق العقلي اللائق بالمنهج الفلسفي أن يقال : لو قيل بانتقال النفس من بدن إلى بدن ، فلا بد وأن تكون موجودة فيما انتقلت عنه أولا ، وإلا فوجودها لا محالة مع وجود ما قيل إنها منتقلة إليه . وإذا كانت موجودة في البدن الأول فلما أن يكون اختصاصها به لمخصص ؛ أو لا لمخصص : فإن كان لا لمخصص فليس هو بها أولى من غيره ، وإن كان لمخصص فلا بد وأن يكون تخصصها بما انتقلت إليه أيضا بمخصص ، كما كان اختصاصها بالأول لمخصص . وعند هذا فالمخصص لها بكل واحد من البدنين ، إما أن يكون واحدا أو مختلفا : فإن كان واحدا فلا يخفى أن فرض وجود البدنين معا جائز ، وإن استحال (٢) وجودهما معا [بالفعل] (٣) من حيث إن أحدهما متقدم والآخر متأخر ، وعند فرض اجتماعهما إما أن توجد تلك النفس لهما أو لأحدهما ؛ لا جائز أن تكون لهما لما سبق ، ولا جائز أن تكون لأحدهما لعدم الأولوية .

وعلى هذا التقسيم إن كان المخصص مختلفا ؛ فإنه إذا فرض وجود البدنين معا فلما أن تكون النفس لهما أو لأحدهما : لا جائز أن تكون لهما (٤) لما سبق ، وإن كانت / لأحدهما فالذي أوجب تخصصها ليس ذلك له أولى من إيجابه لتخصصها بالبدن الآخر ، مع اتحاد النفس وفرض تساوى البدنين في جميع أحوالهما ؛ لضرورة تساويهما بالنسبة إليهما (٥) وأن لا أولوية لأحدهما على الآخر . ثم إنه إما أن يكون مساويا لما يوجب تخصصها بالبدن الآخر ، أو أرجح منه في الاقتضاء والتخصيص : فإن كان مساويا فلا أولوية ، وإن كان راجحا فالبدن الآخر إما أن يبقى عريا عن النفس وهو محال . وإن وجد له نفس أخرى - فسواء كان اختصاصها به بذلك المخصص المرجوح أو بمخصص آخر - فإنه يلزم أن يكون تنتقل (٦) إليه نفس البدن الآخر عند فرض عدمه ، وذلك مفض

١/١١٦

(١) قارنه بنقد هذه الحجة في الأبكار ٢/٢١٥ أ .

(٢) في الأصل (فرض وجودهما) حذف (فرض) لأنها تفسد المعنى .

(٣) زيادة ليست بالأصل . (٤) في الأصل (لأحدهما) .

(٥) في الأصل (إليه) . ويلاحظ هنا الأسراف في استخدام طريقة القسمة .

(٦) كذا بالأصل .

إلى اجتماع نفسين في بدن واحد ، وهو مما لا يشعر به أحد ، وحصول نفس الإنسان ، وهو لا يشعر بها ، محال ، كما سبق . وهذه المحالات كلها إنما لزم من فرض التناسخ^(١) .

وأما المسلك الملائق بالنهاج الاسلامي :

فهو أن ذلك إن وقع مسلسلا إلى غير النهاية أفضى إلى القول بقدوم الكائنات الفاسدات ، وقد عرف ما فيه^(٢) . وإن وقف الأمر في الابتداء على وجود نفس لبدن (ما خسيس أو نفيس^(٣)) لم تستحقه بناء على فعل لها سابق ، ووقف الأمر في الانتهاء على بدن لا تستحق بعده غيره بناء على ما تفعله عند مفارقتها له ، فهو - وإن كان مقدورا لله تعالى وجائزا في العقل - فالقول به مخالف لما اعتقدوه ، ومجانبا لما أصالوه ، مع أنه لم يدل عليه عقل ولا ألجأ إليه نقل . بل هو مخالف لما جاء به السمع ، ومضاد لما ورد به الشرع ، من أحكام المعاد وحشر الأنفس والأجساد ، فلا سبيل إليه .

وعند ذلك . . فلا بد من الإشارة إلى تحقيق مذهب أهل الحق في أحكام المعاد : من الحشر والنشر ، ومساءلة منكر ونكير ، وعذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، والجنة والنار ، وغير ذلك .

فأما الحشر :

فهو عبارة عن إعادة الخلق بعد العدم ، ونشأتهم بعد الرمم ، وقد اختلف فيه / ١١٦ / ب
الإسلاميون^(٤) :

(١) وهذه هي الحجة الثانية التي أشار إليها ابن سينا في الإشارات أيضا وفصلها الطوسي في شرحه ، انظر الإشارات ٧٧٩/٣ - ٧٨١ غير أن الآمدى يعتمد هنا إلى الاختصار ولكنه أهل هذه الحجة في الأبكار ٢/٢١٥ أ ، ب وقرر هناك أن العقل لا يحيل التناسخ ، بل وربما ورد السمع بما يفيد جواز ذلك .

(٢) عند الكلام على بطلان التسلسل أول الكتاب ل ٢ ثم كلامه عن حدث العالم ل ٩٦ ب وما بعدها ، والآمدى يتابع في رده هذا على التناسخية أبا منصور البغدادي في كتابه أصول الدين ٢٣٣٥ ، ٢٣٦ .

(٣) في الأصل (ما تستحقه أو نفس) صححته اعتمادا على الأبكار ٢/٢١٥ أ ، ٢٤٥ ب .

(٤) أشار في الأبكار ٢/١٩٥ أ إلى قول الفلاسفة والتناسخية بإحالة العقل إعادة ما عدم ووافقهم أبو الحسين البصري ، وانظر ما مر عن موقف الفلاسفة من حشر الأجساد في ١١٥ أ ، و ١١٣ ب حيث أشار إلى دليلهم على منع إعادة أرواحهم ، وفي أصول الدين ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، تفصيل كامل لاختلاف المفكرين حول مسألة البعث والإعادة .

فذهبت المعتملة^(١) - على موجب أصلهم في إنقسام الأعراض إلى باقية وغير باقية - إلى منع جواز إعادة الأعراض الغير الباقية كالحركات والأصوات ونحوها ، وزعموا أنه لو تُصور وجودها في وقتين يفصلهما عدم لجاز القول بوجودهما في وقتين متتاليتين ، وذلك في الأعراض الغير الباقية محال . ومن الأصحاب^(٢) من زاد على هؤلاء بحيث منع من جواز إعادة الأعراض مطلقا ، وزعم أن الإعادة لمعنى ، فلو جاز إعادة الأعراض للزم أن يقوم المعنى بالمعنى ، وهو ممتنع .

ومذهب أهل الحق من الإسلاميين : أن إعادة كل^(٣) ما عدم من الحادثات فحائز عقلا وواقع سمعا ، ولا فرق في ذلك بين أن يكون جوهرا أو عرضا ؛ فإنه لا إحالة في القول بقبوله للوجود وإلا لما وجد ، بل ما قبل الوجود في وقت كان قابلا له في غير ذلك الوقت أيضا ، ومن أنشأه في الأولى قادر على أن ينشئه في الأخرى ، كما قال - تعالى - في كتابه المبين الوارد على لسان الصادق الأمين : (قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ)^(٤) وقوله : (وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ)^(٥) .

وما قيل من استحالة إعادة الأعراض المتجددة شاهدا فمأخوذ من القول باستحالة استمرارها وهو غير مسلم ، ثم لا يلزم من جواز وجودها في زمنين منفصلين بينهما عدم أن يقال بوجودها .

(١) انظر تفصيل موقف المعتملة في الأبكار ١٩٥/٢ أ وفي الأرشاد ٣٧١ ، ٣٧٢ وأصول الدين ٣٣٤ ، وانظر المعنى ٤٥١/١١ - ٤٦٧ .

(٢) انظر الأبكار ١٩٥/٢ أ ولم يسمه ، وقد عينه البغدادي في أصول الدين ٢٣٤ بأنه القلانسي من أصحابنا ، وهو من أهل السنة الأوائل وكبار مثليهم بعد ابن حنبل ومن أصحاب ابن كلاب . وقد ذكره البغدادي في الفرق بين الفرق ١١٥ ، ٣٤٤ ، فأشار إلى بعض آرائه وإلى كتب له في نقد النظام ، وانظر عنه نشأة الفكر للدكتور النشار ٢٦٩/١ ، ٢٧٣ ، ٢٨٧ ، ٢٩٠ .

(٣) قارن بالأبكار ١٩٥/٢ حيث يذكر أن هذا رأى أكثر الأصحاب « وإليه مال شيخنا » وأيده بالأدلة والحجج حتى ل ١٩٨ أ ولعل في هذا اجابة عن التساؤل الذي طرحه محقق اللمع عن موقف الأشعري من هذه المسألة ، حيث يميل إلى أن الأشعري ليس له فيها موقف خاص انظر هامش ص ٢٢ من اللمع .

(٤) الآية ٧٩ من سورة يس .

(٥) وردت الآية في الأصل ، (وهو الذي أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون) وهو خلط بين الآية ٢٨ من سورة البقرة « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » - والآية ٦٦ من سورة الحج « وهو الذي أحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم إن الإنسان لكفور » .

ففيهما من غير انفصال بعدم ، بل من الجائز أن يكون وجودها مشروطا بوقت مقدر ، كما كانت مشروطة بالمحل إجماعا ، وسبق العدم على أصلهم مطلقا^(١) . ومن قضى باستحالة إعادة الأعراض لما فيه من قيام المعنى بالمعنى فإنما لزمه ذلك من الجهل بمعنى الإعادة ، والغفلة عن معنى البعث ، وليس المعنى به غير الخلق ثانيا ، كما في الخلق الأول ، وتسميته إعادة إنما كان بالإضافة إلى النشأة الأولى ، وذلك مما لا يوجب قيام المعنى بالمعنى ، وإلا لزم القول باستحالة وجودها أولا^(٢) ، وهو ممتنع . فإذا قد ثبت مذهب أهل الحق ، وفاز أهل / السبق^(٣) . ١١٧ / أ

ولم يبق إلا القول في العدم ، وهو أنه هل هو للجواهر والأعراض أم للأعراض دون الجواهر ؟

والجواب : أن ذلك كله ممكن من جهة العقل ، وليس تعيين ذلك واقعا من ضرورة عقلية ولا نقلية ، فتعيين شيء من ذلك يكون غباء^(٤) .

هذا حكم الحشر والنشر ، وعذاب القبر ومساقلته ، ونصب الصراط ، والميزان ، وخلق النيران والجنان ، والحوض ، والشفاعة للمؤمن والعاصي ، والثواب ، والعقاب ، فكل ذلك ممكن في نفسه أيضا ، وقد وردت به القواطع السمعية ، والأدلة الشرعية ، من الكتاب والسنة وإجماع الأمة ، من السلف ومن تابعهم من الخلف ، مما اشتهاره مغن عن ذكره . فوجب التصديق به

(١) قارنه برد الجويني على المعتزلة في الارشاد ٣٧٣ ورده هو في الأبيكار ١٩٨/٢ أ .

(٢) يتفق رد الآمدى هنا على القلانسي مع رد الجويني عليه في الارشاد ٣٧١ حيث ينسب هذا الرد إلى المحققين . أما البغدادي فيذكر نفس الفكرة وينسبها إلى أبي الحسن (يقصد الأشعري) وتوجد نفس الفكرة عن تفسير الإعادة في المفتي ٤٥٦/١١ ، وفي الأبيكار ١٩٥/٢ ب - ١٩٧ ب .

(٣) انظر استدلاله على المعاد الجسماني في الأبيكار بما يقرب من خمسين آية من القرآن وبضعة أحاديث مع إثبات امكانه في نفسه (الأبيكار ١٩٨/٢ أ - ١٩٩ ب) وانظر عرضه لشبه الخصوم حول البعث الجسماني ودفمها في الأبيكار ٢٠٠/٢ ب - ٢٠١ ب .

(٤) هذا هو نفس ما قرره المؤلف في الأبيكار ١٩٩/٢ ب وعبد الجبار في المفتي ٤٣٢/١١ - ٤٥٦ ب والجويني في الارشاد ٣٧٤ ، وانظر الغزالي في الاقتصاد ١٢٢ ، ١٢٣ ولكن يبدو أن البغدادي موقفا آخر في المسألة - أصول الدين ١٣٤ وانظر أيضا الفرق بين الفرق له ٢٠٥ ، ٢٠٦ وفي هذه المسألة واتصالها بفكرة الجوهر الفرد شرح الطحاوية ٣٤٤ - ٣٤٦ ، ويعرض المؤلف في الأبيكار لرأي أبي هاشم في إعادة ما مضى بنفس تأليفه الأول ويناقشه بأنه غير لازم ١٩٨/٢ أ . هذا ، ويمكن أن تقرأ الكلمة الأخيرة في هذه الفقرة : « عيا » أو « عناء » والمعنى واحد .

والإذعان لقبوله ، والانقياد إليه والتعويل عليه ، على وفق ما اشتهر عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وصحابته والعلماء من أمته .

فإن قال قائل من المعتزلة المقرين بالدين ، الخارقين لقواعد المسلمين : كيف يمكن القول بعذاب القبر ومساءلته ، مع أننا نرى الميت ونشاهده ، ولا نحس عند وضعه في اللحد بصوت سؤال ولا جواب ، ولا نشاهد في حاله لا نعيما ، ولا عذابا ، لاسيما إذا افترست لحمه الوحوش والسباع ، وأكلته طيور الهواء أو سمك الماء^(١) ؟

أم كيف يمكن القول بوضع الصراط والميزان ، وخلق الجنة والنار في الآن ؟ فإنه إما أن يكون ذلك كله لفائدة أو لا لفائدة^(٢) ، فالفائدة المطلوبة من نصب الصراط ليست إلا العبور عليه ، وذلك متعذر جدا بالنسبة إلى الطائع والعاص معا ؛ لكونه - كما قيل - أحد من السيف وأدق من الشعرة . والفائدة من نصب الميزان ليست إلا وزن الأعمال وذلك أيضا متعذر ؛ لأنها إما أن توزن في حال عدمها أو بعد إعدامها : القسم الأول محال جدا . والقسم الثاني محال لما بيناه فيما مضى . ثم ولو قدر إعادة الأعراض المتجددة فوزنها لا محالة أيضا متعذر ، وحركة الميزان بها ممتنعة ، وإن كانت حركة الميزان بسبب ثقل ما خلقت منه الحركة فليس ذلك وزن الحركة . وأما الفائدة في خلق الجنة والنار فليس إلا لأجل / الثواب والعقاب ، وذلك قبل يوم الحشر والحساب متعذر لا محالة .

(١) انظر الأبكار ٢/٢٢٠ ب - ٢٢١ أ ، ب حيث يورد هذه الاعتراضات ويحجب عنها ، وقد أورد الفزالي اعتراض المعتزلة هذا ووصفه بأنه هوس في الاقتصاد ١٢٤ واجاب عنه بمثل ما سيذكره الأمدى بعد قليل ، وينسب الأشعري نفي عذاب القبر إلى المعتزلة في المقالات ٢/١٠٤ وفي الأمانة ٩١ ، ٩٢ وانظر نهاية الأقدام ٤٦٩ والإرشاد ٢٧٥ ، ٢٦٧ . ولدفع هذه التهمة انظر شرح الأصول الخمسة ٧٣٠ - ٧٣٤ .

(٢) انظر الاقتصاد ١٢٥ ، ١٢٦ وانظر الاختلاف حول الحوض والميزان وسواهما من السمعيات في مقالات الإسلاميين ٢/١٤٦ - ١٤٨ وانظر موقف السلف من هذه الأمور في شرح الطحاوية ٣٤٦ - ٣٦٣ وانظر بحر الكلام للنسفي الماتريدي واتهامه للمعتزلة بانكار كل ذلك . ولتحقيق موقفهم انظر شرح الأصول الخمسة ٧٣٤ - ٧٣٨ حيث يقر بكل هذه الأمور ، وإن كان يفسر الصراط تفسيراً خاصاً وانظر الأبكار ٢/٢٢٢ أ حيث يفصل مواقف المعتزلة من الصراط ، ولعل سر حملة مثلكمى أهل السنة عليهم هو إنكارهم صفة الصراط كما يروونها « أدق من الشعرة وأحد من السيف » ، وانظر الاعتصام للشاطبي ٣/٣٢٨ ، حيث يوثق الأخبار الواردة بهذه الصفة ويحمل على منكرها .

بل وكيف يمكن القول بقبول الشفاعة وإثبات العفو للعاصي ، ومن اقترح شيئاً من المعاصي ؟ وبم الإنكار على الجبائي حيث زعم أن من زادت زلاته على طاعاته في المقدار ، واختُرم على الإصرار ، من غير توبة ، كان مسلوب الإيمان مغلداً^(١) في النار ؟ وبم الرد على غيره من المعتزلة حيث أوجب ذلك باقتراف كبيرة واحدة ، كانت^(٢) ناقصة عن الطاعة أوزائدة ؟ أم بم الإنكار على الخوارج حيث أوجبوا التكفير بارتكاب ذنب واحد ، مستندين في ذلك إلى ما عرف من قضية إبليس ، وما ورد في القرآن من الآيات الدالة على تخليد العاصي مثل قوله - تعالى - : (مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ^(٣)) ، وقوله : (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا^(٤)) وقوله : (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا .^(٥)) إلى غير ذلك من الآيات والدلالات الواضحات . ومن استحق الخلود في النار ، وكان مغضوباً عليه ، كيف يستحق الغفران ؟

نفس

قلنا : أما إنكار عذاب^(٦) القبر ، مع ما اشتهر من حال النبي - صلى الله عليه وسلم - والصحابة من الاستعاذة منه والخوف والحذر ، وقول النبي عليه السلام ؛ حيث عبر على قبرين

(١) في الأصل (مغلداً) وقارنه بالجويني في الإرشاد ٣٨٤ وبشرح الأصول الخمسة ٦٢٤ ، ٦٢٥ وانظر أيضاً أصول الدين ، ٢٤٢ ولاحظ مخالفة ابن شبيب والخالدي من المعتزلة في هذه القاعدة - أصول الدين نفس الصفحة وشرح الأصول الخمسة ٦٧ .

(٢) كذا بالأصل ولعله يشير إلى مذهب الصيمري ، انظر شرح الأصول الخمسة ٦٢٥ .
(٣) الآية ٨١ من سورة البقرة ، وانظر عرضه لرأى الخصوم في توجيه هذه الآية وامثالها في الأبكار ٢٣٢/٢ أ - ٢٣٣ .

(٤) الآية ١٤ من سورة النساء .

(٥) الآية ٩٣ من سورة النساء ، وتامها (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً) وانظر رأى المعتزلة في هذه الآيات ووجهة نظر الخوارج والرد عليهم في شرح الأصول الخمسة ٢٦٦ - ٢٧٢ ، ٧١٢ - ٧١٨ والإرشاد ٣٨٥ وأصول الدين ٢٤٢ وانظر ابن حزم في الفصل ٢٢٩/٣ .

(٦) ارجع الصفحة السابقة في التعليق على موقف المعتزلة من عذاب القبر وسؤاله وتحقيق ذلك وقارنه بالأبكار ٢١٩/٢ أ - ٢٢١ ب .

فقال : « إِنْهُمَا يُعَذَّبَانِ ^(١) » وقول الله - تعالى - : (وَحَاقَ بِآلِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ^(٢)) فلا سبيل إليه ^(٣) ، ولا مُعَوَّلَ لِأَرْبابِ الْعُقُولِ عَلَيْهِ . واستبعاد ذلك على أنه غير محسوس من الميت ، فمن أدرك بعقله حال النائم في منامه [و ^(٤)] ما يناله من اللذات والتسلّات بسبب ما يشاهده من حَسَنِ وقبيح ، مع ما هو عليه من سكون ظاهر جسمه ونحمود جوارحه ^(٥) ، بل وكذا حال المحموم ، والمریض في حالة انغماره ^(٦) ، لم يتقاصر فهمه عن درك عذاب القبر ونعيمه . ولا فرق في ذلك بين أن تكون أجزاء البدن مجتمعة أو مفترقة ، فإن من أسكنه الألم في حالة الاجتماع ١١٨/أ قار أن يسكنه ذلك في حالة الافتراق ، وذلك لا يستدعى أن يكون محسوسا / ولا مشاهدا . وعلى هذا يخرج استبعاد سؤاله وجوابه أيضا .

ومما يؤكد رفع هذا الاستبعاد ما علم من حال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في حالة الوحي ومخاطبة جبريل له ، والناس حوله لا يسمعون ، وإنما كان كذلك لأن الأجزاء المستقلة بالفهم والجواب من الإنسان إنما هي أجزاء باطنة يعلمها الله - تعالى - في القلب ، فيجوز أن يخلق الله لها الحياة والفهم والجواب ، وإن كان باقي الجسم معطلا لا يشعر به صاحبه . وذلك كما نشاهده ونعلمه من حال النائم ، والمغمى عليه ، لصَرَخٍ أو مرضٍ أو غيره ، عند مخاطبته أو محاورته لمن يتخيل له فيما هو عليه من حالته .

وليس الخطاب والسؤال لمجرد الروح المفارقة التي أجرى الله - تعالى - العادة بوجود

(١) الحديث الذي يشير إليه رواه البخاري وغيره عن ابن عباس وتامه « . . وما يعذبان في كبير أما هذا فكان لا يستنزه من البول وأما هذا فكان يمشي بالهيمية ، ثم دعا بمسيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحداً وعلى هذا واحداً وقال : لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا » ولقد استشهد القاضي عبد الجبار بنفس الحديث على ثبوت عذاب القبر ، واستشهد به الآمدي أيضا ونسبه إلى صحيح مسلم في الأبكار ٢/٢٢٠ أ - وانظر شرح الطحاوية ١٣٣ ، والاقتصاد ١٢٤ في الاستشهاد على عذاب القبر .

(٢) جزء من الآية ٤٥ مع الآية ٤٦ بتأنيدهما من سورة غافر ، وقد استشهد الأشعري بها لعذاب القبر في الإبانة ٩١ - ٩٢ والجويني في الأرشاد ٣٧٤ والغزالي في الاقتصاد ١٢٤ وشارح الطحاوية ٣٣٠ والآمدي في الأبكار ٢/٢١٩ ب ، ٢٢٠ أ

(٣) الضمير يرجع إلى انكار عذاب القبر .

(٤) زيادة ليست في الأصل .

(٥) نجد التمثيل بحال النائم في الاقتصاد ١٢٤ ونجده أيضا عند النسفي (المتوفى سنة ٥٠٨ هـ) في بحر الكلام ٧٧ .

(٦) كذا بالأصل وفي القاموس المحيط : وغمرة الشيء شدته ومزدهمة . . ورجل مغتبر سكران .

حياة البدن عند مقارنتها والفوات عند فواتها ؛ إذ هو مخالف للظواهر الواردة به . ولا هو للبدن على هيئته ؛ إذ هو مخالف للحس والعيان ، وذلك محال^(١) .

وإنكار الصراط والميزان ، وخلق الجنة والنار^(٢) في الآن ، بناءً على إنكار حصول الفائدة ، فمأخوذ من أصولهم الفاسدة في وجوب الغرض في أفعال الله - تعالى - وقد أبطلناه^(٣) . ثم ولو قدر ذلك ، فلعل له فيه لطفاً وصلاً^(٤) لا تقف العقول عليه . ولا تهتدى الأذهان إليه ، بل الباري - تعالى - هو المستأثر بعلمه وحده ، لا يعلم تأويله غيره^(٥) . ثم كيف ينكر جواز العبور على الصراط والمشى عليه مع أن ذلك بالنسبة إلى مقادير الله - تعالى - ، وخلق السموات والأرض وما فيهن ، والمشى في الهواء ، والوقوف على الماء ، وشق البحر ، وقلب العصا حية ، وغير ذلك من المعجزات ، والأمور الخارقة للعادات ، أيسر وأسهل ، فغير بعيد أن يخلق الله - تعالى - القدرة على ذلك لمن أطاعه ، ولا يخلقه لمن عصاه^(٦) .

وأما الوزن بالميزان فإنه يُحتمل أن يكون للصحف المشتملة على الحسنات والسيئات المكتوب فيها أفعال العبد، من خيره وشره ، ونفعه وضره . ويخلق الله - تعالى - فيها ثقلاً

(١) هذا الرأي في تفسير عذاب القبر وسؤاله وجوابه نجده عند الشهرستاني في نهاية الأقدام ٤٦٩ وسماه « الطريقة المرضية » ، وألح إليها الغزالي من قبل في الاقتصاد ١٢٤ والجويني في الإرشاد ٣٧٦ ، أما مثال الوحي فذكره في الأبيكار ٢٢١/٢ أ ، ونجده عند الغزالي في الاقتصاد ١٢٤ والجويني في الإرشاد ٣٧٦ ويقرر شارح الطحاوية الإيمان به . ولكن لا يتكلم في كيفيته ؛ إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته ٣٣٣ - ٣٣٩ وأرجع لما مر في ل ١١٥ أ والتعليق عليها ، هذا وقد قال ابن حزم في الفصل ٦٧/٤ « إن السؤال للروح فقط » ، ويناقشه ابن أبي العز ويزيد عليه في « شرح الطحاوية » ص ٣٣٤ .

(٢) انظر الأبيكار ٢١٧/٢ ب - ٢١٩ أ حيث يفرد فصلاً لإثبات وجود الجنة والنار الآن ويرد فيه على المخالفين من المعتزلة ، وانظر شرح الطحاوية ٣٥٤ - ٣٥٩ .

(٣) انظر ل ٨٨ أ وما بعدها من هذا الكتاب ، وقد سبق الغزالي بالتمسك في هذا المقام ببطالان الغرض والغاية الاقتصاد ١٢٥ - ١٢٦ ومن قبله الجويني في الإرشاد ٣٧٨ وقارن بالأبيكار ٢١٨/٢ ب .

(٤) قارن بالإرشاد ٣٧٨ ، حيث يلزمهم بفكرة اللطف ، وانظر الاقتصاد ١٠٤ - ١٢٦ .
(٥) انظر التعليق بهذا الخصوص على ل ١١٧ أ = ص ٣٠٢ قارن أيضاً بالإرشاد ٣٧٧ ، ٣٧٨ وأصول الدين ٢٣٧ = ٢٣٩ وبحر الكلام ٧٢ - ٧٩ والأبيكار ٢١٨/٢ ب .

(٦) قارن بالغزالي في المصنوع الصغير ٣٣٣ - ٣٣٥ والاقتصاد ١٢٦ وانظر الجويني في الإرشاد ٣٧٩ - ٣٨٠ .
وانظر شرح الطحاوية ٣٤٩ - ٣٥١ .

١١٨/ب وخفة على حسب التفاوت الذى يعلمه - تعالى - فى حسناته وسيئاته . ويحتمل أن يكون / ميزان الأفعال عند الله - تعالى - بما يليق بالأفعال ، وهو المستأثر بعلمه وحده ، لا على نحو الميزان اللائق بالكميات من المدخرات والمعدودات ، وغيرها من الموزونات شاهدا^(١) .

وأما إنكار الشفاعة للمذنبين والعصاة من المسلمين ، فذلك إنما هو فرع مذهب أهل الضلال فى القول بوجوب الثواب ولزوم العقاب على الله - تعالى - ، وقد بينا ما فى ذلك من الخلل ، وأوضحنا ما فيه من الزلل^(٢) ؛ فإن الثواب من الله - تعالى - ليس إلا بفضلته ، والعقاب ليس إلا بعدله ، وهو المتحكم بما يشاء فى خلقه^(٣) (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ^(٤)) .

وما ذكره من الآيات ، والظواهر السمعية ، فمحمول على الكافرين المستحلين لما يأتونه المستوجبين لما يقتربونه^(٥) ، دون العصاة من المؤمنين ، ومن أذنب ذنبا من المسلمين . ودليل التخصيص فى ذلك قوله - تعالى - : « إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ^(٦) » . ومع قيام الدليل المخصص لها يمتنع القول بتعميمها .

(١) اقتصر الآدمى فى الأبكار ٢٢٣/٢ ب على التمسك بوزن الصحائف ويخلق الله لها ثقلا ، ونجد مثل ما هنا لدى الشهرستانى فى النهاية ٤٦٩ ، ٤٧٠ مع ترجيح الاحتمال الثانى ، واقتصر الغزالى فى الاقتصاد ١٢٥ على الأول ، وكذلك فعل شيخه فى الارشاد ٣٨٠ وانظر عرض الغزالى للمسألة فى فيصل التفرقة ١٥٨ وميله إلى تأويل المعتزلة للميزان ، وانظر شرح الطحاوية حيث يؤكد أن ميزان الأعمال له كفتان حسيتان مشاهدتان ص ٣٥١ ، ويصر القاضى عبد الجبار فى شرح الأصول الخمسة ٧٣٥ - ٧٣٦ على تفسير الميزان الأخرى بالمتعارف بيننا لا بمطلق العدل ، كما قال بعضهم ، ومن ذلك يبدو عدم دقة الآدمى فيما نسبته إلى المعتزلة من إنكارهم الميزان جملة دون تفصيل - الأبكار ٢٢٢/٢ ب .

(٢) فى ل ٨٩ ب من هذا الكتاب ، وما بعدها .

(٣) انظر فى مسألة الشفاعة الغزالى فى المصنوع الصغير ٣٢٨ ، ٣٢٩ ونهاية الأقدام ٤٧٠ - ٤٧١ وشرح الطحاوية ١٦٩ - ١٨٠ وانظر موقف المعتزلة فى شرح الأصول الخمسة ٦٤٤ ، ٦٨٧ - ٦٩١ وموقف الخوارج منها فى أصول الدين ٢٤٤ والإبانة ٧ ، ٨ والأبكار ٢٢٧/٢ ب .

(٤) الآية ٥٤ من سورة الأعراف .

(٥) قارن بما سبق فى ل ١١٧ ب وانظر رأى المعتزلة فى تخليد الفاسق فى النار فى شرح الأصول الخمسة ٦٦٦ - ٦٨٧

(٦) الآية ٤٨ من سورة النساء ، انظر تفسيره لها فى الأبكار ٢٢٦/٢ ورد القاضى عبد الجبار لهذا التفسير فى شرح الأصول الخمسة ٦٦٦ - ٦٨٧ .

فإن قيل : إن هذه الآية محمولة على حالة التوبة ومخصوصة بها ، وهذا وإن كان على خلاف الظاهر لكن يجب القول به محافظة على ما ذكرناه من الظواهر ؛ إذ ليس تخصيص ما ذكرناه -محافظة على الظاهر- بأولى من العكس ، بل هو^(١) الأولى ؛ لما فيه من تخصيص ظاهر واحد بظواهر متعددة . ثم إن في الآية ما يدل على أن المغفرة والشفاعة لا تحصل إلا أن تتعلق المشيئة بمغفرته ، وإلا لما كان لتخصيص المغفرة بحالة المشيئة معنى ، وذلك مما يوجب خلود بعض المذنبين وهو خلاف ما تعتقده^(٢) .

قلنا : أما ما ذكروه من جهة التخصيص ، فحمل دلالة الآية عليها ممتنع ، وذلك أن العفو والغفران حالة التوبة عندهم واجب جزم ، ولازم حتم^(٣) ، وهو مما يمنع تعليقه بالمشيئة^(٤) . وأيضا فإنه فرق في الآية بين المعصية بالكفر وغيره في حالة التوبة ، فالفرق غير متحقق لا محالة . فلو صح ما ذكروه من جهة التخصيص ، لم يلزم تخصيص عموم الآية ، بما دون الكفر من المعاصي ، وتأويل الظواهر^(٥) لما ذكروه من الظواهر : / كيف وأن ما ذكروه ١/١١٩ من الظواهر فمنهم من قيدها بفعل الكبائر دون الصغائر^(٦) ، ومنهم من زادها تقييدا حتى اشترط في ذلك زيادة مقدار الكبيرة على ماله من الحسنات . وبالجمله فلا ريب في تخصيصها بما بعد التوبة . وليس شئ من ذلك متحققا فيما ذكرنا من الظواهر ، فالمحافظة عليه يكون أولى . لا سيما وأن ما من ظاهر أبدوه إلا وقد اقترن بما يدل على تخصيصه بما نذكره ، فإن مخالفة جميع الحدود وتعيدها ، وإحاطة الخطيئة من كل وجه ، إنما يتحقق في حق الكافر

(١) في أي التخصيصين أولى ؟ قارن باللمع ١٢٩ - ١٣١ ونهاية الأقدام ٤٧٧ ومعالم أصول الدين ١٤٤ والفصل ٥١/٤ ، ٥٢ فهم يقولون بما ذهب إليه الآمدي هنا ويردون حجة المعتزلة وقارن بالأبكار ٢/٢٨٨ - ٢٨٩ ب .

(٢) انظر وجهة النظر الاعتزالية حول هذه الآية والحوار الذي دار حولها - وذكر الآمدي طرفاً منه هنا - في شرح الأصول الخمسة ٦٧٦ - ٦٨٤ .

(٣) هذا ما قرره صاحب المغنى فعلا ٣٣٣/١١ - ٣٤٤ وحكاها المؤلف في الأبكار ٢/٢٢٩ ب .

(٤) انظر رد المعتزلة على هذا وما بعده في شرح الأصول الخمسة ٦٨١ .

(٥) هنا يباصر قليل بالأصل .

(٦) قارن بشرح الأصول الخمسة ٦٧٨ - ٦٩١ حيث ينسب هذا القول إلى أبي الهذيل ويرفضه ويعمل الشفاعة لمن تاب .

دون المسلم^(١) ، وكذلك اللعنة والغضب في حق من قتل إنما يتحقق في حق من كان لذلك مستحلاً معتقداً .

وبما حققناه يقع التقصى عن كل ما يؤول به من هذا القبيل . وليس في تعليق الغفران لما دون الكفران بالمشيئة ما يوجب امتناع وقوع الغفران بالنسبة إلى جملة المذنبين بما دون الشرك^(٢) ، ولا يلزم منه مخالفة شيء من الآية أصلاً ؛ لجواز تعلق المشيئة بالمغفرة للجميع .

فإن قيل . فإن استمر لكم في هذه الظواهر ما ذكرتموه من التأويلات ، واستقام ما أشرتكم إليه من التخصيصات ، فكيف يحمل قوله - عليه السلام - : « لَا يَنَالُ شَفَاعَتِي^(٣) أَهْلُ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي » على معصية الكفر مع أنه قد أدرجهم في أمته وأدخلهم في ملته ؟

قلنا : هذا الحديث مع ضعفه في سنده فليس في إضافتهم إلى ملته ما ينافي^(٤) كون الكبيرة الصادرة منهم هي الكفران ، والشرك بعد الإيمان ؛ فإنه قد يسمى الشيء باسم ما كان عليه تجوزاً وتوسعاً وهو الأولى ؛ فإنه قد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم - بالرواية الصحيحة المشهورة - أنه قال : « ادْخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي^(٥) » فلو لم يكن

(١) انظر رد المعتزلة على هذا في شرح الأصول الخمسة ٦٥٧ - ٦٥٨ وارجع لما سبق في ل ١١٧ ب وقارن بالأبكار ٢/٢٣٢ أ ، ب .

(٢) هذا رد لما فهمه المعتزلة من أن تعليق الغفران على المشيئة يفيد أن المراد بها ويغفر لبعض مرتكبي ما دون الشرك ، شرح الأصول الخمسة ٦٨٢ ، واقرأ في المناقشات حول هذه الآية تفسير ابن كثير ٥٠٧/٢ - ٥١١ والأبكار ٢/٢٢٩ أ - ٢٣٠ ب .

(٣) أورد المؤلف هذا الحديث في الأبكار ٢/٢٢٨ ب أثناء إيراد حجاج نفاة الشفاعة . وأجاب عنه بتضعيفه من ناحية السند إذ قيل بأنه مرسل ، وبجمله على من كفر من الأمة كما هنا - ل ٢/٢٣١ من الأبكار .

(٤) في الأصل (ما يدل ينافي) ثم ضرب على يد بحرف الزيادة ، وتأويل الآدمي هنا لمعنى الخبر بعيد .

(٥) هذا الحديث ذكره الآدمي في إثبات الشفاعة في الأبكار ٢/٢٢٧ ب كما أورده عبد الجبار بين ما تعلق به خصومه ، ورده بأنه لم تثبت صحته أولاً ، وبأنه خبر آحاد ثانياً وأورد أحاديث تعارضه - في نظره - شرح الأصول ٦٥٠ ، وقد نقل ابن كثير في تفسيره هذا الحديث عن مسند البزار من رواية ابن عمر رضي الله عنهما وأورد في معناه اثني عشر حديثاً بعضها صحيح قطعاً إذ ورد في الصحيحين وهي تفيد جواز العفو عن مرتكب الكبيرة دون اشتراط التوبة - تفسير ابن كثير ٥٠٧/١ - ٥١١ وقارن بشرح الطحاوية ١٧٣ حيث ينسب حديث (شفاعتي لأهل . .) للإمام أحمد ويروى غيره في معناه عن البخاري وغيره . وفي هامش الإرشاد لمحققه تعليق على هذا الحديث ، بأنه قد رواه الترمذي والبيهقي عن أنس مرفوعاً ص ٣٩٤ وقد أخرجه أيضاً الإمام أحمد وأبو داود وابن خزيمة - انظر الفرقان لابن تيمية هامش ص ٤٩ .

الحديث الأول محمولا على كبيرة الكفر للزم منه تعطيل أحد الحديثين عن العمل به مطلقا ، ولا يخفى أن التعطيل^(١) أبعد من التأويل على ما لا يخفى ، كيف وأن الأدلة الواردة في باب الشفاعة^(٢) مع اختلاف ألفاظها أكثر من أن تحصى ؛ فهي إلى التمسك بها أقرب وأولى ، فمن ذلك ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم / في أثناء حديث مطول مشهور أنه قال : ١١٩/ب « إذا كان يوم القيامة أخر ساجدا بين يدي ربي فيقول لي : يا محمد ارفع رأسك وسل تعط واشفع تُشفع . فأقول : يارب أمتي ، أمتي ، فيقال : انطلق من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان فأخرجه وأنطلق وأخرجه . ثم أسجد ثانية وثالثة ، فإذا كان الرابعة قلت : رب ائذن لي^(٣) فيمن قال لا إله إلا الله ، فيقول الرب : وعزى وجلالى لأخرجن منها كل من قال : لا إله إلا الله » وهو حديث مروي في الصحاح .

وأما القضاء بانتفاء إيمان من اخترم عاصيا قبل التوبة ، والقول بتكفيره ، فالانفصال عنه يستدعي تحقيق معنى الإيمان والكفران والكشف عن معنى التوبة ، وتحقيق الأوبة :

وأما الإيمان^(٤) :

فهو في اللغة عبارة عن التصديق ، ومنه قول بني يعقوب : « وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ^(٥) لَنَا » أي بمصدق . وفي عرف استعمال أهل الحق من المتكلمين عبارة عن التصديق بالله وصفاته وما جاءت به أنبيأؤه ورسالاته . وإليه الإشارة بقوله عليه السلام : « الإيمان هو التصديق

(١) في الأصل هنا كلمتان ضرب عليهما النسخ بعلامة الزيادة وهي (القليل أول) ويلاحظ أيضا أن الآمدى تكرّر نفي الخفاء أول الجملة وآخرها بدون داع .

(٢) بالأصل (الشفاعة والشفاعة) والكلمة الثانية زيادة لا داعي لها .

(٣) في الأصل (اتأذن لي) صحته من رواية البخاري كما جاءت في شرح الطحاوية حيث يورد الحديث كاملا من رواية البخاري عن أنس ، ثم يقول في آخره « وهكذا رواه مسلم » انظر شرح الطحاوية ١٧٣ - ١٧٥ .

(٤) انظر في حقيقة الإيمان والكفر وموقف الفرق المختلفة من ذلك : المبع ١٢٢ - ١٢٥ والاقتصاد ١٤١ - ١٤٧ وفصل التفرقة وكله في مسائلتنا ، والفرق بين الفرق ٨ - ١١ والأربعين ٣٨٨ - ٤١٩ وبحر الكلام ١٤ ، ٧٩ والفصل ١١١/٢ - ١١٧ ، ١٨٨/٣ - ٢٥٩ وشرح الأصول الخمسة ٦٩٥ - ٧٣٨ وشرح الطحاوية ٣٣٣ - ٣٤٧ ، ٢٥٠ - ٢٨٧ وانظر أيضا نشأة الفكر ٢٤٣/١ - ٢٤٥ ومواقع كثيرة أخرى .

(٥) جزء من الآية ١٧ من سورة يوسف عليه السلام ، وقارن تعريفه للإيمان بما في الأبيكار ٢٣٦/٢ ب .

بالله وباليوم الآخر كأنك تراه^(١) » فمن وفقه الله لهذا التصديق وأرشده إلى هذا التحقيق فهو المؤمن الحق عند الله وعند الخلق ، وإلا فقد شقى الشقاوة الكبرى ، وحُكم بكفره في الدنيا والأخرى ؛ لأن الكفر - وإن كان في اللغة عبارة عن التغطية والستر - فهو في عرف أهل الحق من المتكلمين عبارة عن : الستر والتغطية للقدر الذي يصير به المؤمن مؤمنا لا غير^(٢). وليس الإيمان هو الإقرار باللسان فقط ، كما زعمت الكرامية . ولا [إقامة^(٣)] العبادات والتمسك بالطاعات^(٤) كما زعمت الخارجية ؛ فإننا نعلم من حال النبي - صلى الله عليه وسلم - عند إظهار الدعوة أنه لم يكتف من الناس بمجرد الإقرار باللسان ، ولا العمل بالأركان مع تكذيب الجنان ، بل كان يسمى من كانت حاله كذلك كاذبا ومنافقا ، ومنه قوله تعالى تكذيبا للمنافقين عند قولهم : « نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ » : « وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ^(٥) » . ومنه - أيضا / شهادة الكتاب العزيز بكذبه ، وسلب إيمانه ، في قوله : « وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ^(٦) » ، وما ورد في الكتاب والسنة وأقوال الأمة في ذلك أكثر من أن يحصى .

ثم لا يخفى قبح القول بأن الإيمان مجرد الإقرار باللسان^(٧) ؛ من حيث إفضائه^(٨) إلى تكفير من لم يُظهر ما أبطنه من التصديق والطاعة ، وامتناع استحقاقه للشفاعة ، والحكم

(١) هذه قطعة من حديث عمر المشهور عن نزول جبريل عليه السلام وسأله النبي وهو متفق عليه ، وقد روى الآمدى الحديث بالمعنى ، واقتصر على بعضه وزاد عبارة (كأنك تراه) التي وردت في جواب النبي صلى الله عليه وسلم عن سؤال جبريل عن الاحسان (أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك) لا عن الإيمان كما أوردها الآمدى هنا ، وانظر شرح الطحاوية ٢٣٣ .

(٢) قارن بالأبكار ٢/٢٤٠ ب ، ٢٣١ أ .

(٣) كلمة غامضة بالأصل أثبتتها بغلبة الظن .

(٤) قارن بالأبكار ٢/٢٣٦ أ ، ٢٣٨ أ - ٢٤٠ أ حيث يرد على كون الإيمان هو الطاعات .

(٥) الآية الأولى من سورة (المنافقون) ونصها (إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم أنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) .

(٦) الآية ٨ من سورة البقرة .

(٧) انظر رده على من قال الإيمان هو مجرد نطق اللسان في الأبكار ٢/٢٤٠ أ ، ب .

(٨) كذا بالأصل والأكثر إضافة حيث إلى الجمل وعندئذ يرفع ما بعدها .

بنتقيضه لمن أظهر ضد ما أبطن من الكفر بالله - تعالى - ورسوله ، والطغاوة في الدين ، والعداوة للمسلمين . بل أشد قبحا منه جعل الإيمان مجرد الإتيان بالطاعات ، والتمسك بالعبادات ؛ لما فيه من الإفشاء إلى هدم^(١) القواعد السمعية ، وحل نظام الأحكام الشرعية ، وإبطال ما ورد في الكتاب والسنة ، من جواز خطاب العاصي بما دون الشرك - قبل التوبة - بالعبادات البدنية ، وسائر الأحكام الشرعية ، وصحتها منه أن لو آتى بها . وبإدخاله في زمرة المؤمنين ، وإدراجه في جملة المسلمين ، حتى إنه لو مات فإنه يغسل ويصلى عليه ، ويدفن في مقابر المسلمين . ولو لم يكن مؤمنا لما جاز القول بصحة ما آتى به من العبادات ، ولا غير ذلك مما عددناه^(٢) .

وهذا يتبين أيضا فساد قول الحشوية^(٣) : إن الإيمان هو التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل بالأركان . نعم ، لا ننكر جواز إطلاق اسم الإيمان على هذه الأفعال ، وعلى الإقرار باللسان ، كما قال - تعالى - « وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ »^(٤) ، أى صلاتكم ، وقوله - عليه السلام - : « الإيمان بضعة وسبعون بابا أولها شهادة أن لا إله إلا الله ، وآخرها إمطة الأذى عن الطريق »^(٥) لكن إنما كان ذلك لها من جهة أنها دالة^(٦) على التصديق بالجنان

(١) في الأصل (عدم) والصواب ما أثبتته .

(٢) هذا ما يقرره المؤلف في الأبكار أيضا ٢٤١/٢ أ ، ب وقارن بذلك بالبع ١٢٣ - ١٢٥ ومعالم أصول الدين ١٤٤ واصول الدين ٢٤٨ - ٢٥١ والمحصل ١٧٤ - ١٧٦ والأربعين ٣٨٩ - ٣٩٣ والإرشاد ٣٩٦ - ٣٩٩ وشرح الطحاوية ٢٥٠ - ٢٥٩ وشرح الأصول الخمسة ٧١٢ - ٧١٨ والفصل ٢٤٣/٣ - ٢٥٩ .

(٣) يقصد بالحشوية هنا أهل الحديث كما ساهم في الأبكار (أهل الأثر) ، انظر الأبكار ٢٣٦/٢ وهو يقرر هناك أنه رأى ابن مجاهد والقلاسي من الأصحاب ، ورأى النجار من المعتزلة ، وانظر أصول الدين ٢٤٩ وفيه شرح طيب لهذا التعريف ، والإرشاد ٣٩٦ حيث ينسب لأصحاب الحديث ، ويختار ما اختاره الأمدى هنا وهو رأى الأشعرى الذى خالف فيه ابن كلاب ، وراجع رأى السلف في شرح الطحاوية ٢٥٤ - ٢٥٩ وابن حزم ينصره في الفصل ١٨٨/٣ - ٢٥٩ ويهاجم رأى الأشعرية هنا ، وانظر في معنى الحشو والحشوية مناهج الأدلة ١٣٣ - ١٣٥ . والآمدى هنا لم يوفق في تسميته أهل الحديث والسنة حشوية وكان أحرى بهذا الوصف الكرامية والحوارج وغلاة المنتسبين إلى الحديث وجهالهم وانظر كلامه عن الفرقة الناجية وأنهم الاشاعرة والسلفية من المحدثين وأهل السنة والجماعة ٢٥٧/٢ ب من الأبكار .

(٤) الآية ١٤٣ من سورة البقرة ، وانظر في استدلالهم بها الفصل ١٩٤/٣ والإرشاد ٣٩٨ والأبكار ٢٣٧/٢ أ .

(٥) هذا الحديث أورده في الأبكار ٢٣٧/٢ أ ، وقد رواه مسلم وأبو داود والنسائي وابن أبي الدنيا عن أبي هريرة انظر هامش المحقق في الإرشاد ص ٣٩٨ ، وانظر شرح الطحاوية ٢٧٤ - ٣٧٥ - لكن الناسخ كتب في الأصل (وآخره إمطة) والصواب ما أثبتته .

(٦) انظر نقد ابن حزم لفكرة الدلالة في الفصل ٢١٦/٣ - ٢٢٠ التى ينسبها الشهرستاني إلى الأشعرى في نهاية الأقدام ٤٧٢

ظاهراً ، والعرب قد تستعير اسم المدلول لدليله ؛ بجهة التجور والتوسع . كما تستعير اسم السبب لمسببه . فعلى هذا مهما كان مصدقاً بالجنان ، على الوجه الذى ذكرناه - وإن أخل بشئ من الأركان - فهو مؤمن حقاً^(١) ، وانتفاء الكفر عنه واجب^(٢) . وإن صح تسميته فاسقاً بالنسبة .

١٢٠/ب إلى ما أخل به / من الطاعات ، وارتكب من المنهيات ، ولذلك صح إدراجه فى خطاب المؤمنين وإدخاله فى جملة تكليفات المسلمين بقوله : « وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ »^(٣) ، ونحو ذلك من الآيات .

وقوله - عليه السلام - : « لَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَزْنِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ »^(٤) ، فإنه - وإن صح - لم يصح حملُه على نفي الإيمان بمعنى الطاعة والإذعان ، لتعذر الاشتقاق من اسم إيمان^(٥) . فيحتمل أنه أراد حالة الاستحلال ، ويحتمل أنه أورده فى معرض المبالغة فى الزجر والردع . وهو وإن كان خلاف الظاهر لكنه أولى ؛ لما فيه من الجمع بينه وبين ما ذكرناه من الأدلة الدالة على كونه مؤمناً ، وإبطال التعطيل لما ذكرناه مطلقاً . نعم لا ننكر [إمكان]^(٦) دخول الشك والريبة لما يحصل من التصديق بالجنان ثابتاً ، بالنسبة إلى من ليس بمعصوم ؛ بناء على شبهة وخیال ؛ ولذلك كان بعض السلف يقول : أنا مؤمن إن شاء الله . وليس المراد بما علقه على المشيئة إلا استمرار ما هو حاصل عنده ، عند الله ، من التصديق والطمأنينة ، لا نفس التصديق الحاصلة ؛ فإن تعليق

(١) قارن بالأبكار ٢/٢٤٢ أ ، ب وبالجوینی فی الارشاد ٣٩٧ ونهاية الأقدام ٤٧٥ ، ٤٧٦ والرازی فی المحصل ١٧٤ ، ١٧٥ غير أن فى كلمة حقاً هنا تزييداً فأين هذا من قال الله فيهم (أولئك هم المؤمنون حقاً) ٤ من سورة الأنفال وانظر شرح الطحاوية ٢٥٥ - ٢٦٥ .

(٢) فى الأصل (واجباً) وهو خطأ .

(٣) (فى الأصل « يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ») ولا توجد آية فى القرآن على هذا النحو فلعل الآمدى يشير إلى الآيات المبدوءة بقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا » ، وأنها تشمل بخطابها كل مسلم ولو عاصياً وهى كثيرة فى القرآن منها على سبيل المثال - الآية ٢٨ من سورة الأنفال والآية ٧٧ من سورة الحج وغيرها كثير . أما قوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » فالآيات ٤٣ من سورة البقرة و ٨٣ منها و ٥٦ من سورة النور ، ٢٠ من المزل . وانظر فى الاستدلال على إيمان العصاة بشمول خطابات التكليف لهم الفصل ٣/٢٣٥ والأبكار ٢/٣٢٩ ب .

(٤) (يورد ابن حزم هذا الحديث فى الفصل ٣/٢٣٣ بين حجج ثقات الإيمان عن العصاة ويؤوله ، و ذكره الآمدى فى الأبكار ٢/٢٣٧ ب ، ٢٣٩ أ ، وقد رواه البخارى عن أبى هريرة بلفظ « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن . ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن » انظر فتح المبدى ٤/٥٣ .

(٥) كذا بالأصل وانظر فى منع الاشتقاق من الإيمان بمعنى التصديق شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٥ - ٧٠٦ وانظر الأبكار ٢/٢٣٩ أ حيث يذكر أن (مؤمن) مأخوذ من الأمن لا من الإيمان بمعنى التصديق .

(٦) زيادة : ليست بالأصل .

ما حصل بالمشيئة محال^(١) . ولا بد من هذا التأويل وإن فسر الإيمان بالطاعة أو القول أيضا . وبهذا الاعتبار أيضا يصح [القول]^(٢) بزيادة إيمان النبي المعصوم على إيمان غيره ، أى من جهة تطرق الشك إلى غير المعصوم دون المعصوم أما أن يكون [من جهة] تطرق^(٣) الزيادة والنقصان إليه من حيث هو تصديق فلا ، كما لا يصح ذلك بين علم وعلم أصلا^(٤) .

وأما التوبة :

فهى - وإن كانت فى اللغة عبارة عن الرجوع - فهى فى عرف استعمال المتكلمين عبارة عن الندم^(٥) على ما وقع به التفريط من الحقوق، من جهة كونه حقا ، ومنه قوله - عليه السلام - : « الندم توبة^(٦) » ، فعلى هذا من ترك المعصية من غير عزم على ترك معاودتها عند كونه لذلك أهلا ، والندم والتألم على ما اقتترف أولا ؛ من جهة أنه لم يكن له ذلك مستحقا ، لم^(٧) يكن إطلاق اسم التوبة فى حقه بالنظر إلى عرف المتكلمين^(٨) ، مما^(٩) يجوز . لكن ذلك مما لا يجب / على العبد استدামته فى سائر أوقاته ، وتذكره فى جميع ١٢١ / حالاته ، وإلا لزم منه اختلال الصلوات أولا لا يكون^(١٠) تائبا فى بعض الأوقات، وهو خلاف

(١) انظر فى شهادة المرء لنفسه بالإيمان شرح الأصول الخمسة ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٨٠٣ وشرح الطحاوية ٢٧١ والفصل ٢٢٧/٣ - ٢٢٩ وقارن بالأرشاد ٤٠٠ والمعالم ١٤٨ - ١٤٩ وانظر استعمال الاستثناء بالمعنى الذى ذهب اليه السلف فيما يرويه القشيري فى الرسالة ص ٤ عن أبي العباس السيارى .

(٢) زيادة ليست فى الأصل (٣) زيادة ليست فى الأصل .

(٤) أثار هذا رأى ثائرة ابن حزم ضد الأشاعرة وشيوخهم خاصة الباقلانى وتلميذه السمعانى - الفصل ١٨٨/٣ - ٢٢٨ ٢/٤ ، ٣٥ ويتفق المعتزلة هنا مع السلف فى قبول الإيمان للزيادة والنقصان - شرح الأصول الخمسة ٨٠٢ - ٨٠٣ وقارن بالأبكار ١٨٥/٢ ، ٣٥٨ ، ٣٦٥ ، ٢٨٧ .

(٥) كذا بالأصل . وتعريف الآمدى هنا قريب من تعريف الجوينى فى الإرشاد ٤٠٥ ، وانظر بيان حقيقة التوبة عند الرازى فى المعالم ١٤٩ - ١٥٧ وعند عبد الجبار فى شرح الأصول ٧٩١ - ٧٩٥ والمغنى ٣٤٤/١٤ - ٢٧٣ وهو متفق مع ما ورد فى الأبكار ٢٦٢/٢ أ .

(٦) هذا الحديث رواه ابن ماجه فى سننه والطبرانى فى معجمه الكبير وأبو نعيم فى الحلية - انظر حاشية المحقق على كتاب الإرشاد ص ٤٠٢ ، وقد استدل به الآمدى فى الأبكار ٢٦٢/٢ على أن جوهر التوبة الندم .

(٧) فى الأصل (لم آلم) ولما هنا زائدة لا محل لها .

(٨) بل فى عرف الفقهاء وأهل الحديث أيضا ، انظر رياض الصالحين للنووى ص ٧ والفصل ٦١/٤ ، ٦٢ .

(٩) فى الأصل (لا يجوز) حاولت تصحيح المعنى والعبارة .

(١٠) فى الأصل (اختلاف الصلوات والا) صححتها اعتمادا على الأبكار ٢٦٢/٢ ب .

إجماع المسلمين^(١) ، وليس من شرط صحة التوبة ، والإقلاع عن ذنب في زمن من الأزمان ، ألا يعاوده في زمن آخر ؛ إذ التوبة مهما وجدت فهي عبادة ومأمور بها ، وليس من شرط صحة العبادة المسأئي بها في زمن ألا يتركها في زمن آخر^(٢) .

[وليس من^(٣)] شرط صحة التوبة أيضا ، والإقلاع عن ذنب ، الإقلاع عن غيره من الذنوب ، كما زعم أبو هاشم^(٤) ، وإلا كان من أسلم بعد كفره ، وآمن بعد شقائه ونفاقه ، إذا استدأ زلة من الزلات ، وهفوة من الهفوات ، ألا يكون مقلعا عما التزمه من أوزار كفره ، وألا يترقى على من هو على غيه وجحوده . وذلك مما يخالف إجماع المسلمين ، وما ورد به الشرع المنقول ، واتفق عليه أرباب العقول .

وهذا يندفع قول القائل : إن ما وجبت التوبة عنه فإثما كان لقبحه ، وذلك لا يختلف فيه ذنب وذنب^(٥) ، فلا يصح الندم على قبيح مع الإصرار على قبيح غيره^(٦) .

والله الهادي إلى الرشاد . .

(١) ينسب هذا الرأي الذي ينقده الآمدي هنا إلى أبي علي الجبائي ، وقد عارضه فيه أبوه هاشم ، انظر المغني ٣٩٨/١٤ - ٤٠٤ كما قال به أيضا الباقلاني وعارضه فيه الجويني في الإرشاد ٤٠٧ .

(٢) وهذه مسألة أخرى ارتبطت بالتي قبلها وهي صحة تكرار التوبة بتكرار الذنب انظر الإرشاد ٤٠٩ .

(٣) زيادة ليست بالأصل ، وقارن بالإرشاد ٤٠٥ ، ٤٠٦ .

(٤) خلافا لوالده أبي علي الجبائي الذي يتفق مع الأشاعرة وأهل السنة بعمامة في تجزء التوبة . انظر شرح الأصول الخمسة ٧١٤ ، ٧١٥ والمغني ٣٧٦ ، ٣٨١ . والرد على أبي هاشم هنا فيه أفكار الجويني وكثير من ألفاظه في الإرشاد ٤٠٥ وفي كليهما عناصر كثيرة مما قاله أبو علي في مناقشة مذهب ولده ، انظر شرح الأصول ٧٩٧ ، والأبكار ٢/٢٦٢ أ ، ب .

(٥) تلك هي حجة أبي هاشم في عدم تجزء التوبة ، بل حجة جميع المعتزلة في وجوب التوبة بالمقل كما عرضها عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ٧٨٩ - ٧٩١ ، ٨٩٤ . وقد وصل بها أبو هاشم إلى مداها المنطق انظر المغني ٣٧٦/١٤ - ٣٨١ ، والمعالم ١٥١ - ١٥٢ حيث يمرض فكرة أبي هاشم وينقدها وانظر الأبكار ٢/٢٦٢ أ ، ب .

(٦) أوجز الآمدي بحث التوبة هنا ، وهو مستفيض في كتب الكلام ورغم أنه من المسائل العملية فهو يرتبط ببعض الخلافات بين الفرق الإسلامية وقد يتصل أحيانا بالمقيدة وانظر إن شئت التوسع : الأبكار ٢/٢٦٢ أ ، ب والإرشاد ٤٠١ - ٤٠٩ والمعالم ١٥٠ - ١٥٢ والفصل ٢٤٣/٣ ، ٦٠/٤ - ٦٣ وشرح المضدية ٢١٠ ، ٢١١ وشرح النسفية ٣١١ - ٤٦١ وشرح الأصول الخمسة ٧٨٩ - ٨٠٣ .

القانون السابع
في النبوت والأفعال المخارقة للعادات
وليس تمل على طرفين

[تمهيد : (١)]

الطرف الأول [من هذا القانون] (١) : في بيان جوازها في العقل .

والثاني : في بيان وقوعها بالفعل (٢) .

وقبل الخوض في ذلك لابد من تفسير معنى النبوة لكي (٣) يكون التوارد بالنفي والاثبات على محز واحد ، فنقول :

ليست النبوة هي معنى يعود إلى ذاتي من ذاتيات النبي ، ولا إلى عرض من أعراضه ، استحقتها بكسبه وعمله . ولا إلى العلم بربه ؛ فإن ذلك مما يثبت قبل النبوة . ولا إلى علمه بنبوته ؛ إذ العلم بالشئ غير الشئ . « وَلَكِنَّ اللَّهَ يُمْنُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ (٤) » ؛ فليست إلا موهبة من الله - تعالى - ، ونعمة منه على عبده . وهو قوله لمن اصطفاه واجتباها : إنك رسولى ونبي (٥) .

وإذا عرف / محز الخلاف ، فنعود إلى بيان الأطراف :

ب/ ١٢١

(١) زيادة ليست في الأصل .

(٢) في الأصل « في الفعل » . وانظر ل ١٣٠ = ص ٣٤١ وما بعدها فيما سياتى .

(٣) في الأصل « لأن » .

(٤) جزء من الآية ١١ من سورة سيدنا ابراهيم - عليه السلام - وكانت في الأصل « لكن من . . . الخ » .

(٥) قارن بيانه لحقيقة النبوة بما في الأبحاث ١٢٩/٢ - أ - وأصول الدين ١٥٣ ، ١٥٤ والبيان الباقلاني ٤٣ - ٥٠ والتمهيد له ٩٦ - ١١٤ ونهاية الأقدام ٤١٧ وما بعدها ومقالات الإسلاميين ٢ - ١٢٢ والفصل ٧١/١ - ٧٧ وشرح الطحاوية ٩٥ والمقائد العضدية بحاشية محمد عبده ٣٢٢ ، ومناهج الأدلة ٢٠٨ - ٢٢٢ والفرقان لابن تيمية ٨٥ - ١٠٥ والقول الفصل لمصطفى صبرى ١٤٧ - ١٥٤ ومقدمة ابن خلدون ٩١ - ٩٩ والمغنى لعبد الجبار ١٥ - ٩ - ١٩ ، وإن كان كلامه هنا قريبا جدا من كلام الجويني في الإرشاد - انظره ص ٣٥٥ .

١ - الطرف الأول : في بيان الجواز العقلي

مذهب أهل الحق أن النبوات ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون ، بل الكون وأن لا كون بالنسبة إلى ذاتها وإلى مرجحها سيان ، وهما بالنظر إليه^(١) سيان ، وأما أهل الطعان فحزبان : حزب انتمى إلى القول بالوجوب عقلا ، كالفلاسفة والمعتزلة^(٢) .

وحزب انتمى إلى القول بالامتناع كالبراهمة والصابئة والتناسخية^(٣) ، إلا أن من البراهمة من اعترف برسالة آدم دون غيره ، ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم^(٤) . وأما الصابئة فإنهم اعترفوا برسالة شيث وإدريس دون غيرهما^(٥) . ولا بد من التفصيل في الرد على أهل التضييل :

فأما الفلاسفة والمعتزلة^(٦) :

فإنهم قالوا : لما كان نوع الإنسان أشرف موجود في عالم الكون ، لكونه مستعداً لقبول

(١) قارن هذا بما في شرح النسفية « وفي إرسال الرسل حكمة . . » ٤٥٧ - ٤٥٩ - وانظر حاشية السالكوتي عليها وما في منهاج الأدلة ٢٠٩ - ٢١٢ حيث ينتقد مفهوم الإمكان الأشعري ، وانظر نقد ابن حزم لفكرة الوجوب في الفصل ٦٩/١ ، ٧٠ ، ويلاحظ التكرار في العبارة ، ولعل بها تحريفاً .

(٢) انظر تفصيله لرأى المعتزلة في الأبيكار ١٣٣/٢ أ ، ب ونقده له في ١٣٩/٢ ب - ١٤٠ ب وقارن بما في المغنى ٦٣/١٥ - ٩٧ وبالنسبة لرأى الفلاسفة قارن بابين سينا في النجاة ٣٠٣ - ٣٠٨ والإشارات ٨٧٦/٣ - ٨٨٦ ورسالة في القوى الإنسانية ٦٣ - ٦٩ ومنهج وتطبيقه للدكتور مذكور ٨٠ - ١١٥ .

(٣) قارن ما يذكره عن هذه الطوائف بما في المغنى ١٩/١٥ - ٢١ ، ١٠٩ - ١٤٩ ، والفصل ٩٠/١ - ٩٤ والفرق بين الفرق ٦٥٣ - ٢٦٣ ، والملل والنحل للشهرستاني ٢٤٠/٣ - ٢٤٦ وخاصة ٢٤٤ .

(٤) قارن بالمغنى ١٤٥/١٥ والملل والنحل للشهرستاني ٢٤٦/٣ - ١٤٧ ، والفصل ٦٩/١ ، ٧٠ .

(٥) قارن ما يذكره عن الصابئة بالأبيكار ١٢٩/٢ أ - ١٣٣ ب (وانظر مجلة المشرق البيرونية مجلد ٤ لسنة ١٩٠١م ص ٤٠٠ - ٤٠٣) وأصول الدين ١٥٤ - ١٥٦ ، ١٥٩ وما يذكره عن « شيث » بما في الملل والنحل للشهرستاني ١٩٥/٢ ١٤١ ، ٢٤٦/٣ - ٢٦٤ ، وفي نهاية الأقدام ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٤١٧ وما بعدها ، والتمهيد للباقلاني ١١٤ - ١٣٠ وانظر أيضاً عن إدريس وهرمس (الفصوص) لابن عربي ١٨١ - ٢ - ٢٥٨ والفصل ٣٣ - ٤ - ١٧٨ والاقتصاد ١١٢ والآثار الباقية للميروني ٢٠٤ - ٢٠٧ ونشأة الفكر للدكتور النشار ٢٠٩/١ - ٢٢٠ والجانب الألهي للدكتور الهنّي ٢٩٥/١ ، ٢٩٦ .

(٦) قارن بما سبق في ل ١٥ ب من هذا الكتاب حيث جمع بين المعتزلة والفلاسفة في مسألة الصفات وانظر نهاية الأقدام ٤١٧ حيث يضم إليهما جماعة من الشيعة والأبيكار ١٣٣/٢ ب والنجاة ٣٠٣ - ٣٠٥ .

النفس الناطقة ، القريبة النسبة من الجواهر الكروبية ، والجواهر الروحانية^(١) ، لم يكن في العقل بد من حصول لطف المبدأ الأول ، وإفاضة الجود منه عليهم ، لتتم لهم النعمة في الدنيا والسعادة في الأخرى . وكل واحد من الناس قلماً يستقل بنفسه وفكرته ، وحوله وقوته ، في تحصيل أغراضه الدنيوية ، ومقاصده الأخروية إلا بمعين ومساعد له من نوعه . وإذ ذاك فلا بد من أن تكون بينهم معاملات ، من عقود بياعات وإيجارات ومناكمات ، إلى غير ذلك ، مما تتعلق به الحاجات ، وذلك لا يتم إلا بالانقياد ، والاستسغار من البعض للبعض ، [و]^(٢) قلما يحصل الانخضاع^(٣) والانقياد من المرء لصاحبه بنفسه ، مع قطع النظر عن مخوفات ومرغبات ، دينية وأخروية ، وسنن يتبعونها ، وآثار يقتدون بها ، وذلك كله إنما يتم ببيان ، ومشرع يخاطبهم ويفهمهم من نوعهم ؛ وفاءً بموجب عناية المبدأ الأول بهم .

ثم يجب أن يكون / البيان مؤيداً من عند الله - تعالى - بالمعجزات والأفعال الخارقة ١٢٢ / أ/ للعادات ، التي تتقاصر عنها قوى غيره من نوعه ، بحيث يكون ذلك موجبا لقبول^(٤) قوله ، والانقياد له فيما يسنه ويشرعه ، ويدعو به إلى الله - تعالى - وإلى عبادته والانقياد لطاعته ، وما الله عليه من وجوب الوجود له ، وما يليق به وما لا يليق به ، وأحكام المعاد ، وأحكام المعاش ؛ ليتم لهم النظام ، ويتكامل لهم اللطف والإنعام ، وذلك كله فالعقل يوجبه لكونه حسناً ، ويحرم انتفائه لكونه قبيحاً^(٥) .

(١) كذا بالأصل .

(٢) في الأصل : (قلما) بدون الواو .

(٣) في الأصل (انخضاع) وفي القاموس : خضع وانخضع تضامن وتواضع ، ولم يذكر انخضع .

(٤) في الأصل (لوجب القبول) .

(٥) قارن بالنجاة ٣٠٣ - ٣٠٨ والمنفى ٣٧/١٥ - ٩٧ - ٣٠٠ ، ٢٠٢ . ومناهج الأدلة ٢١٠ . وانظر عرض الآمدى لنظرية الفلاسفة ونقده لها في الأبحاث ١٣٠/٣ أ - ١٣٣ ب وانظر أيضاً : الآثار الباقية للبيروني ١ ، ٢ من المقدمة وابن خلدون - مقدمة ١٩١ ، ١٩٢ وجى بن يقطين بتحقيق أحمد أمين ٦٢ ، ٦٣ وأعلام الفلاسفة العربية ص ٨١٨ ونهاية الأقدام ٣٧٥ ، ٣٧٦ وحوار بين الفلاسفة والمتكلمين للكلوسي ٤١ ، ٤٢ وجمال الدين الأفغاني د . قاسم ٢١٦ ، ٢١٧ ومنهج وتطبيقه للدكتور مذكور ٨٤ ، ٩١ و ١٢٠ - ١٢٢ ورسائل إخوان الصفا ٣/٣ ، ٣٣ ، ١٧٨/٤ .

وأعلم أن مبنى هذا الكلام إنما هو على فاسد أصول الخصوم ، في الحسن والقبح ، ورعاية
الصالح والأصلح ووجوبه ، وقد سبق إبطاله بما فيه مقنع وكفاية^(١) .

وأما الغلاة من النفاة^(٢) :

الجاحدين لوجوب الوجود فإنهم قالوا : النبوة ليست من صفة راجعة إلى نفس النبي ،
بل لا معنى لها الا التنزيل من عند رب العالمين ، وعند ذلك فالرسول لابد له أن يعلم أنه
من عند الله - تعالى ، وذلك لا يكون الا بكلام ينزل عليه أو بكتاب يلقى إليه ؛ إذ المرسل
ليس بمحسوس ولا ملموس ، وما الذي يؤمنه من أن يكون المخاطب له ملكا أو جنيا ؟
وما ألقى إليه ليس هو من عند الله - تعالى - ؟ ومع هذه الاحتمالات فقد وقع شكه في رسالته^(٣)
وامتنع القول الجزم بنبوته^(٤) .

ثم إن ما يكلمه وينزل عليه إما أن يكون جرمانيا أو روحانيا : فإن كان جرمانيا
وجب أن يكون مشاهدا مرثيا ، وإن كان روحانيا فذلك منه مستحيل^(٥) . كيف وأن ما جاء
به لم يخل إما أن يكون مدركا بالعقول أو غير مدرك بها : فإن كان الأول فلا حاجة إلى
الرسول ، بل البعثة تكون عبثا وسفها ، وهو قبيح في الشرع . وإن كان الثاني فما يأتي
لا يكون مقبولا ؛ لكونه غير معقول . فالبعثة على كل حال لا تفيد^(٦) .

(١) (في القانون الخامس) ل ٨٨ أ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) هم القائلون بامتناع الرسالة من الصابئة والبراهمة وبعض الفلاسفة انظر الشهرستاني ملل ونحل ٤٦/١ وابن حزم -
الفصل ٩٤/١ - ٩٧ ونهاية الأقدام ٤٢٥ - ٤٤٥ والمغنى ١٥/١٠٩ - ١٤٧ والرازي في المعالم ١٠٠ والأبكار ١٣٣/٢ ب ،
١٣٦ أ .

(٣) في الأصل (رسالته) .

(٤) قارن بنهاية الأقدام ٤١٩ حيث يورد هذه الشبهة ويناقشها وكذا في الأبكار ١٣٣/٢ ب - ١٣٤ أ .

(٥) قارن بالأبكار ١٣٤/٢ أ .

(٦) هذه أهم شبه البراهمة : وانظر المحصل وشرح الطوسي عليه ١٥٣ - ١٥٤ والمغنى ١٥/١٣٩ ، ١٤٠ والاقتصاد ١١٤
ونهاية الأقدام ٣٧٨ والأبكار ١٣٤/٢ أ ، ب .

وأَيْضاً فَإِنَّ النفوس الإنسانية كلها من نوع واحد فوجب أَنْ يستقل كلٌّ منها بدركه ما أدركته الأخرى ، ولا تتوقف على من يحكم عليها فيما تهتدى إليه وما لا تهتدى إليه ؛ فَإِنَّ ذَلِكَ مما / يقبح من الحكيم عقلاً^(١) .

ب/ ١٢٢

ومما يدل على العبث في بعثته تعذر الوقوف على صدق مقالته^(٢) ؛ فَإِنَّ وجوب التصديق له بنفس دعواه ، مع أَنَّ الخبر ما يصح دخول الصدق والكذب فيه ، مستحيل ، وإن كان بأمر خارج : إما بآن تقع المشافهة من الله - تعالى - بتصديقه ، أو باقتران أمر ما بقوله يدل على صدقه ، فهو أيضاً مستحيل ؛ إذ المشافهة من الله - تعالى - بالخطاب متعذرة ، ولو لم تكن متعذرة لاستغنى عن الرسول . وما يقتزن بقوله إما أَنْ يكون مقدوراً له أو لله - تعالى - : فَإِنَّ كان مقدوراً له فهو أيضاً مقدور لنا ، فلا حجة له في صدقه . وإن كان مقدوراً لله تعالى ، فإما أَنْ يكون معتاداً أو غير معتاد : فَإِنَّ كان معتاداً فلا حجة فيه أيضاً ، وإن كان غير معتاد بآن يكون خارقاً للعادات فليس في ذلك ما يدل على صدقه في دعوته ؛ إذ هو فعل الله - تعالى - وهو مشروط بمشيئته ، وتخصيصه منوط بإرادته ، [و]^(٣) ربما لا يتصور في جميع الحالات ، ولا يساعد في سائر الأوقات . وكم من نبي^(٤) سأل إظهار المعجزات في بعض الأوقات فلم يتفق له ما سأل ، فإذا كان كذلك ، فلعل اقترانها بدعوته ، في بعض الأوقات ، كان من قبيل الاتفاقات ، لا بقصد التصديق له فيما يقوله ، والتحقيق [له]^(٥) .

ثم إن كان ظهور هذه الآيات [و]^(٦) اقترانها بقوله في بعض الأوقات دليلاً على

(١) قارن نهاية الأقدام ٣٧٧ والأبكار ٢-١٣٤ حيث يورد هذه الشبهة بنفس الفاظها هنا ، وانظر أيضاً نهج وتطبيقه ٩٨ ، ٩٩ .

(٢) قارن نهاية الأقدام ٤١٢ ، ٤١٨ حيث ينسب هذه الشبهة إلى البراهمة والصائبة ، كما يورد ها عبد الجبار في المغنى ١٥-١٤٥ ، ١٤٦ وانظر المحصل ١٥٤ ، والمعالم ٩٩ ، ١٠٠ والأبكار ٢-١٣٦ أ-١٣٧ .

(٣) زدت هذه الواو ، وليس بالأصل .

(٤) كذا في الأصل وفي نهاية الأقدام ٤١٧ « وكم من نبي سئل . . . » .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) زيادة ليست في الأصل ويلاحظ أن العبارة هنا قلقة .

فعدم اقترانها به في بعض الأوقات دليل على كذبه ، وليس أحد الأمرين بأولى من الآخر .
والذى يدل على ذلك أنا ألفينا كل مدعى قد أباح ما تحظره العقول ؛ مثل ذبح الحيوان
وإيلامه وتسخيره ، ومثل السعى بين الصفا والمرورة ، والطواف بالبيت ، وتقبيل الحجر ،
والعطش في أيام الصيام ، والمنع من الملاذ التي بها صلاح الأبدان^(١) ، وذلك كله قبيح ،
والقبيح لا يأمر به الحكيم . فهم فيما ادعوه كاذبون ، وفيما انتحوه متخرون .

ثم وإن قارنت لدعواه في جميع الأوقات ، ولم توجد في غيرها من الحالات ، فهي
أ / ١٢٣ مما لا تميز فيها عن الكراماتِ والسَّحَرِ والطلَّسماتِ ، وغير ذلك من / العلوم كالسحر^(٢)
والتنجيم ؛ فإنها من الأفعال العجيبة والأمور المعجزة الغريبة ، التي لا وقوع لها في جميع
الأوقات ، ولا سبيل إليها في سائر الحالات ، بل هي على نمط المعجزات والأمور الخارقة
للعادات ، ومع جواز أن يكون ما أتى به من هذا القبيل فليس على القول بصدقه تعويل^(٣) .

ثم وإن تميز ما أتى به عن هذه الأحوال ، وتجرد عن هذه الأفعال ، فلا محالة أن من
أصلكم جواز انقلاب العوائد وإطراد ما لم يعهد ، وعند إطرادها فلا يخفى أنها تخرج عن
أن تكون معجزة ؛ لكونها لا اختصاص لها به ، وإذا كان كذلك فما الذى يؤمننا من إطراد
معجزته وعموم وقوعها بعد تحديه بنبوته^(٤) .

ثم ولو قدر عدم إطرادها فذلك أيضا مما لا يدل على صدقة ، بل لعله كاذب في دعوته ،
والبارى تعالى يريد لضلالنا برسالته ، وأن^(٥) ما يدعوا إليه من الخير هو عين الشر ، وما ينهى

(١) قارن بالمغنى ١٠٩/١٥ - ١١٧ ، ١٢٠ - ١٣٧ والمنقذ من الضلال ١٨٥ ، ١٩٨ ، والأبكار ١٣٥/٢ ب .

(٢) كذا بالأصل .

(٣) قارن عرضه لهذه الشبهة بما في الاقتصاد ١١٣ والمحصل ١٥٢ ، ١٥٣ ونهاية الأقدام ٤١٩ ، ٤٢٠ ، والأبكار ١٣٦/٢ ب ، ١٣٧ أ .

(٤) قارن بالبيان للباقلاني ٥٠ - ٥٣ والمحصل ١٥٣ والمعالم ١٠١ ونهاية الأقدام ٤٢٠ ، والأبكار ١٣٧/٢ ب .

(٥) في الأصل « وإن كان ما يدعوا » وكان هنا زائدة .

عنه من الشر هو غير الخير؛ فإنه لا إحالة فيه على أصلكم حيث أحلتم كون الحسن والقبح ذاتياً^(١)

ثم وإن استحال ذلك في حق الله - تعالى - فلا محالة أن العلم برسالة الرسول، والقول بتصديقه، يتوقف على معرفة وجود المرسل وصفاته، وما يجوز عليه وما لا يجوز؛ بتوسط الحوادث والكائنات، والممكنات، وذلك كله ليس هو مما يقع بديهه؛ فإنه لو خلى الإنسان ودواعي نفسه في مبدأ نشوئه، من غير التفتت إلى أمر آخر، لم يحصل له العلم بشيء من ذلك أصلاً، فعند إرسال الرسول إما أن يجوز للمرسل إليه النظر، والابتغال بالفكر، والاعتبار بالعبر أو لا يجوز له ذلك؛ فإن قيل بالجواز فلا يخفى أن زمان النظر غير مقدر بقدر، بل هو مختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وتقلب أحوالهم، والاشتداد والضعف في أفهامهم، وذلك مما يفضي إلى تعطيل النبي عن التبليغ لرسالاته، وافحامه في دعوته، ولا فائدة إذ ذاك في بعثته. وإن لم يمهل في النظر فذلك قبيح لا محالة؛ من جهة أنه كلفه / التصديق ١٢٣/ب بما لا يطيق، أوجب عليه التقليد والانقياد، من غير دليل إلى الاعتقاد، وذلك قبيح لا تستحسنه العقول^(٢).

ثم إنه إما أن يكون مرسلًا إلى من علم الله أنه لا يؤمن، أو لا يكون مرسلًا إليه، فإن كان مرسلًا إليه فالعقاب على مخالفته ظلم، وهو قبيح من الحكم العدل^(٣).

وزادت التناسخية على هؤلاء، فقالوا:

الأفعال الإنسانية [إن كانت^(٤)] على منهاج قويم، وسنن مستقيم، ارتفعت نفس فاعلمها إلى الملكوت، بحيث تصير نبياً أو ملكاً. وإن كانت أفعاله على منهاج أفعال

(١) قارن بالاقتصاد ١١٣ - ١١٤ ونهاية الأقدام ٤١٨، ٤١٩، ٤٣٦ والمحصل ١٥٣ والمالم ١٠٣ والمغنى ١٧٣/١٥ والأبكار ١٣٨/٢ ب، ١٣٩ أ.

(٢) قارن بنهاية الأقدام ٤١٨، ٤١٩ والأبكار ١٣٤/٢ ب.

(٣) قارن بالفصل ٦٩/١ حيث يناقش هذه الشبهة وأصول الدين ١٥٦ والأبكار ١٣٤/٢ ب، ويلاحظ أنه اكتفى بمناقشة الاحتمال الأول، لأنه موضع الشبهة.

(٤) زيادة ليست بالأصل، اعتمدت فيها على الأبكار ١٣٦/٢ أ.

الحيوانات ، والتشبه بالسفليات ، والانغماس في الرذائل والشهوات ، انحطت نفسه إلى درجة الحيوانات أو أسفل منها ، وهكذا على الدوام^(١) كلما انقضى عصر ودور . وليس ثم عالم جزاء ولا حساب ، ولا كتاب ولا حشر ولا عقاب ، وذلك كله مما عرف بالعقول ، على طول الدهر ، فلا حاجة بالإنسان إلى من هو مثله ، يحسن له فعلا أو يقبح له فعلا ؛ إذ لا يزال في فعل يُجزى أو في جزاء على فعل ، وهكذا على الدوام^(٢).

والطريق :

في الانفصال عن كلمات أهل الضلال أن يقال : أما ما أشاروا^(٣) إليه من تعذر علمه بمسئله فبعيد ؛ إذ لا مانع من أن يعلمه المرسل له [أنه]^(٤) هو الله - تعالى - وذلك بأن يجعل له على ذلك آيات ودلائل ومعجزات ، بحيث تتقاصر عنها قوى سائر الحيوانات المخلوقات . أو بأن يكون ما أنزل إليه وألقى عليه ، يتضمن الإخبار عن الغائبات والأمور الخفيات التي لا يمكن معرفتها إلا لخالق البريات . أو بأن يخلق له العلم الضروري بذلك ؛ إن الله على كل شيء قدير^(٥) .

وليس المطلوب لهذا الشخص من قبل الله - تعالى - بمستحيل^(٦) ، ولا نزول الوحي

(١) في الأصل (الدور) صححتها اعتمادا على الأبيكار ٢-١٣٦ أ .

(٢) قارن بناية الأقدام ٣٧٧ ، ٣٧٤ ، ٣٩٥ ، ٤١٠ ، ٤١٧ ، والمحصل ١٦٦ ، ١٦٧ وانظر في الفرق بين البراهمة والتناخية نشأة الفكر للنشار ١٢١/١ - ٢٢٥ ومنهج وتطبيقه ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٥ ولأثر فكرة التناسخ عند الأغريق « في النفس والمثل » للدكتور قاسم ٣٣ ، ٣٤ وعند المسلمين « الفصل » لابن حزم ٩٠-٩٤ ، ومقالات الإسلاميين ١-١١٤ ثم انظر الأبيكار ١٣٥/٢ ب .

(٣) في الأصل « أشار » .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

(٥) قارن بالأبيكار ١٤٠/٢ ب .

(٦) قارن ما يذكره هنا في إمكان النبوة بما في الفصل ٧١-٧٣ والتهيد ٩٩ - ١٠١ ونهاية الأقدام ٤٦١ - ٣٦٧ والحق أن احتجاج الأمدى هنا على إمكان النبوة - ولم يورده في الأبيكار - فيه ملاح من فكرة القائلين بالفيض (انظر الأشارات ٤-٨٧٦ - ٨٨٦ ، والنجاة ٣٠٣ - ٣٠٨ وفصائح الباطنية ٤٠ - ٤٢ وابن سينا بين الدين والفلسفة ١٣٧ - ١٤٣ والفرقان لابن تيمية ٨٨ - ٩٥ ومنهج وتطبيقه ٨٠ - ١١٥) . ولعله من بين ما تمسك به خصومه في اتهامه « بدين الأوائل » مع أنه يؤكد في آخر هذه الفقرة أن المقصود هو التمثيل لتقريب الفكرة من الذهن ودفع استبعاد البراهمة والصائبة وغيرهم (ل ١٢٤ أ) وانظر في تحقيق موقفه في هذا الأبيكار ١٢٩/٢ أ - ١٣١ أ ، والمبين لوحة ١٦ ب .

إليه مع الأمين جبريل؛ فإنه غير بعيد أن تشمل العناية من المبدأ الأول ، بتكميل فطرته وتصفية جوهر نفسه ، وتنقيته ، بحيث يتهيأ لقبول هذه الأسرار ، ويستعد لدرك هذه الأنوار، فيرى ملائكة الله على صور مختلفة ، ويسمع وحيها وحده دون غيره من الحاضرين ، ويختص به دونهم أجمعين ؛ إن الله / - تعالى - (يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ)^(١) ١٢٤ / ١

وليس ما يراه النبي من اختلاف صور الملك ؛ لتبديل حقيقته أو لتبديل صورته وشكله ، بل الذى يظهر أنها أنوار روحانية ، وجواهر عقلية ، تظهر فى الخيال على اختلاف تلك الأشكال ، ويكون تعلقها به - فى ضرب المثال - على نحو تعلق الأنفس الناطقة بالأبدان . فإذا اشتد صفاء نفسه ، بحيث صارت متصلة بعالم الغيب ، انطبعت تلك الأشكال فى القوة الخيالية ، وارتقمت فيها تلك الكمالات اللاهوتية ، ثم انطبع ما حصل فى الخيال من الإدراكات الظاهرة ، فى الحواس الباطنة ، فإذا ذاك يرى من الأشخاص والصور ، ويسمع من الأصوات ما تتقاصر عن الإحاطة به قوى البشر ، فما يراه من الصور هى ملائكة الله ، وما يسمعه من الكلام هو كلام الله ووحيه الموحى به إليه .

وأقرب مثال يقربه إلى الذهن ، ويصوره فى الوهم ما نشاهده فى بعض الناس ؛ فإنه قد يُقَل شواغله البدنية ، وينصرف عن اشتغاله بمتعلقات حواسه الظاهرة ؛ بسبب يبوسة تغلب على مزاجه ، أو لأمر ما بحيث يصير كالمبهوت ، [وحيثئذ]^(٢) قد يرى من الصور ويسمع من الأصوات حسب ما يراه النائم فى منامه ، وإن كان مستيقظا . بل ومثل هذا قد وجد لبعض المرضى والمصروعين ، وبعض المتكهنين . والمقصود من هذا إنما هو التقريب بالمثال ، وإلا فهذه صفة نقص ، والأولى صفة تمام وكمال .

وما أشير إليه من الشبهة الثانية فمندفعة ؛ وذلك أنه لا مانع من أن يرد النبى^(٣) بما هو فى نفسه معقول ، ويكون تحذيره وترغيبه تأكيدا ، ويكون ذلك بمثابة إقامة أدلة متعددة

(١) جزء من الآية ٧٥ من سورة « الحج » .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) كذا بالأصل ، والمقصود : أن يرد الوحي إلى النبى .

والمبدل واحد ، وهو لا يسمى عبثا . كيف وإنما قد بينا أن العبث والقبح منفي عن واجب الوجود في جميع أفعاله^(١) .

ثم نقول : إن الرسول لا يأتي إلا بما لا تستقل به العقول ، بل هي متوفرة فيه على المنقول ؛ وذلك كما في مسالك العبادات ، ومناهج الديانات ، والخفي مما يضر وينفع ١٢٤/ب من الأقوال والأفعال ، وغير ذلك مما تتعلق به السعادة / والشقاوة في الأولى والأخرى . وتكون نسبة النبي إلى تعريف هذه الأحوال ، كنسبة الطبيب إلى تعريف خواص الأدوية والعقاقير^(٢) التي يتعلق بها ضرر الأبدان ونفعها ؛ فإن عقول العوام قد لا تستقل بدركها ، وإن عقلتها عندما ينبه^(٣) الطبيب عليها ، وكما لا يمكن الاستغناء عن الطبيب في تعريف هذه الأمور ، مع أنه قد يمكن الوقوف عليها ، والتوصل بطول التجارب إليها ؛ لما يفضي إليه من الوقوع في الهلاك والأضرار ؛ لخفاء المسالك ، فكذلك النبي . وهذا التحقيق يندفع ما وقعت الإشارة إليه من الشبهة الثالثة أيضا .

فإن قيل : إن تخصيص هذا الشخص بالتعريف دون غيره من نوعه ميل إليه وحيف على غيره ، وهو قبيح . قلنا : فعلى هذا يلزم التسوية بين الخلائق في أحوالهم ، وألا تفاوت^(٤) بين أفعالهم ، بحيث لا يكون هذا عالما وهذا جاهلا ، ولا هذا زَمِنًا وهذا ما شيا ، ولا هذا أعمى وهذا بصيرا ، إلى غير ذلك من أنواع التفاوت في الكمالات ، وحصول الملاذ والشهوات ، وإلا عد

(١) قارن إجابة هذه بالأبكار ١٣٩/٢ ب ، ١٤١ أ وفيه ينقد رأى أبي هاشم وأتباعه أن الرسول لا يرد إلا بما تعجز عنه العقول - انظر المغني ٣٠٧٧/١٥ ، ٩٥ والتمهيد ١٠٧-١١٢ حيث يناقش فكرة البراهمة في الاكتفاء بالعقل والمعتلة في الاعتماد عليه في غير الشرعيات .

(٢) هذا ما قرره الآملي في الأبكار ١٤٨/٢ ب ، ١٤١ أ ، ٢٩٥/٢ أ ، قارنه بالباقلاني في التمهيد ١٠٢ - ١٠٧ والبيان ٣٨ - ٤٤ والغزالي في الاقتصاد ١١٣ ، ١١٤ حيث يذكر فكرة العلاج الروحي وأسرار الأدوية النبوية التي أكدها من بعد في المنقذ ١٨٠ - ١٨٤ وقد سبقه إليها عبد الجبار في المغني ١٥ - ١٩ - ٢١ ونجده عنده الشهرستاني في نهاية الأقدام ٣٩٦ وابن تيمية في موافقه صحيح المنقول ١/١ - ١٤ وشرح الطحاوية ١٣٩ - ١٤٢ وانظر أيضا ابن رشد وفلسفته الدينية للدكتور قاسم ٦٣ ، ٦٤ ومناهج الأدلة ١٨٠ - ١٨٤ .

(٣) في الأصل (عندما اذنبه . . .) وانظر الأبكار ١٤١/٢ ب .

(٤) في الأصل (ولا تفاوت) .

ذلك منه قبيحا ، وهو محال . لكنه واقع^(١) ، فإذا ما هو الاعتذار ههنا للخصم هو الاعتذار بعينه لنا في محز الخلاف^(٢) .

وأما ما ذكروه من تعذر الوقوف بالعقول على صدق الرسول^(٣) فتصريح بتعجيز الله - تعالى - عن تصديق من اصطفاه ونبأه ، واتخذته وسيلة إلى إصلاح نظام الخلق ، بالإرشاد إلى السبيل الحق (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا^(٤)) . بل من له الخلق والأمر ، وله التصرف في عبادته بالبدل والمنع ، والشرط والجمع ، كما كان قادرا على تعريف الخلائق بنفس ربوبيته ، والتصديق بإلهيته ، قادر على أن يعرفهم صدق من اصطفاه واجتباها لحمل أمانته ، إما بأن يخلق لهم علما ضروريا بذلك ، أو بالإخبار عن كونه رسولا ، كما قال تعالى - في حق آدم للملائكة - : (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً^(٥)) . ولا يلزم من تصور الخطاب من المرسل الاستغناء عن الرسول ؛ فان ذلك حجب وتحكم على الحاكم في مملكته وهو خلاف المعقول ، بل لله - تعالى - أن يصطفى من عبادته : (اللَّهُ^(٦)) / يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ ١٢٥ / أرسلا ومن الناس) .

وقد يكون التعريف للصدق ، بإظهار المعجزات على يد مدعى النبوات على وجه تدين [له] العقول السليمة بالإذعان والقبول ، وذلك أنه إذا قال : أنا رسول وآية صدق في قولي إتياني بما لا تستطيعون الإتيان بمثله ، ولو كان بعضكم لبعض ظهيرا ، من إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص ، وشق البحر ، وقلب العصاحية ، وغير ذلك من الآيات ، فإذا ما ظهر ذلك على يده مقارنا لدعوته قطع كل عقل سليم ، ولب مستقيم ، بتصديقه في قوله وتحقيقه ، وأذن إلى اتباعه وتقليده ؛ إذ العقل الصريح يقضى بأن ظهور الخارق للعادة مقارنا لدعوته ، وعجز الناس عن معارضته ، مع توفر دواعيهم على

(١) في الأصل (لكونه واقعا) .

(٢) قارن بالتهيد ٩٥ - ٩٨ والأبكار ١٤١/٢ أ ، ب

(٣) قارن بالغنى ١٤٥/١٥ - ١٤٦ والاقتصاد ١١٤ ونهاية الأقدام ٤٢٥ - ٤٢٧ ويبدو أن الأمدى ينقل عنه هنا ، وانظر الأبكار ١٤٢/٢ ب .

(٤) جزء من الآية ٥ من سورة الكهف (٥) سورة البقرة جزء من الآية ٣٠ .

(٦) في الأصل « إن الله . » وليس في الآية إن وارجع إلى ل ١٢٤ أو التعليق عليها .

(٦) في الأصل (تدعن العقول) جعلتها تدين وزدت (له) .

مقابلاته ، وإفحامه في رسالته ، ينتهض دليلاً قاطعاً على صدق مقالته . وإظهارُ الباري - تعالى - ذلك على يده مقارنة لدعوته ينزل منزلة الخطاب : إنه رسول ، وإنه صادق فيما يقوله ، إذ لو كان ذلك اتفاقاً لما وقع على وفق إخباره ، وعلى حسب إيثاره واختياره ؛ إذ هو ممتنع بالنظر إلى الاستحالة العادية ، ولا سيما إن وقع ذلك منه متكرراً .

وليس ذلك - في ضرب المثال - إلا كما لو كان بعض الملوك جالسا في رتبته ، قاعداً على سرير مملكته ، والناس مجتمعون لخدمته قياماً في طاعته ، فقام واحد من عرض الناس وقال : يا أيها الناس إني رسول هذا الملك إليكم بكذا وكذا ، وآية صدقي على ذلك أنني إذا طلبت منه أن يقوم ثلاث مرات أو يحرك كفه أو يده مثلاً فعل ، ولو أراد واحد منكم لم يجد إليه سبيلاً ، فإنه إذا أتى له بذلك لم يترأخ أحد من الحضور ، ولا يداخله ^(١) شك [أو] فتور أنه صادق فيما ادعاه ، حقيق فيما أتاه ^(٢) .

والذي يؤكد ذلك إسناد تصديقه ، إلى متوقف على مشيئة الباري - تعالى - وإرادته دون مشيئته هو وإرادته ^(٣) سرعة اقترانها بدعوته ، وإلا فلو كانت المعجزة مستندة إلى حوله وقوته لم ينتهض من ذلك دليل على كونه رسول رب العالمين ، فإنه لم يُنزلْ اقتران المعجزة بدعوته منزلة / التصديق له من الله - تعالى - كما إذا كانت المعجزة من خلق الله وفعله ، **ب/١٢٥** وداخله تحت مشيئته وحوله . والمكابر لذلك جاحد لما أنعم الله عليه من العقل السني ، والنطق النفساني ^(٤) .

وبعد ما تقترن المعجزة بدعوته ، على سبيل ما يجريه [الله] ^(٥) ، ويشبّه صدقه في ذلك بطريق العلم بناء على ما احتفت به من القرائن الظاهرة ، والدلائل الباهرة ، فلا ينتهض عدمها بعد ذلك دليلاً على كذبه وإبطاله رسالته ، وإلا لوجب أن ينقلب العلم جهلاً ،

(١) زيادة ليست بالأصل .
(٢) أنظر ما سيأتي عن هذا المثال في ١٢٨ أ ، ب من هذا الكتاب ، ونقده له في الأبكار ١٣٨/٢ أ ، ب ، ١٤٤ ب وانظر أيضاً البيان للباقلاني حيث يؤكد ألا دليل على صدق النبي إلا المعجزة ٣٤ ، ٣٥ وكذا الجويني في الإرشاد ٣٣١ ، ونقد ابن رشد لهذه الفكرة في المناهج ٢٠٨ - ١١٢ وقارنه بموقف الحشوية والكرامية القائلين بعدم الحاجة إلى برهان أو معجز يدل على صدق الرسول أصول الدين ١٧٥ ، ١٧٦ ومناهج الأدلة ومقدمته ١١ ، ١٣٤ ، ١٣٥ والفرق بين الفرق ٢٠٢ - ٢١٤ والأبكار ٢٥٦/٢ أ - ٢٥٧ أ .

(٣) في الأصل وإرادة سرعة .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

(٥) (٤) قارن بنهاية الأقدام ص ٢٢٦ .

وذلك محال . وليس انتفاء دليل الإثبات في بعض الأوقات دليلا على إيجاب النفي ،
بخلاف دلالاته في حالة الإثبات ، [فلا^(١)] تعارض . وعليك بمراعاة هذه الدقيقة ، والإشارة
إلى هذه الحقيقة^(٢) .

فإن قيل^(٣) : تعلق العلم بتصديق مثل هذا في الشاهد ينبني على قرائن الأحوال ، كالأفعال
والأقوال من المرسل ، وذلك مما يتعذر الوقوف عليه في حق الغائب ، فلا يصح التمثيل .
ثم وإن صح ذلك في حق الغائب ، وأن ذلك نازل منه منزلة التصديق بالقول ، لكن ذلك
إنما يدل على صدقه أن لو استحال الكذب في حكم الله - تعالى - ، وذلك إما أن يدرك بالعقل
أو السمع : لا سبيل إلى القول باستحالته عقلا ، إذ قد منعت أن يكون الحسن والقبح ذاتيا .
ولا سبيل إلى إدراكه بالسمع ؛ إذ السمع متوقف على صحة النبوة ، والنبوة متوقفة على
استحالة الكذب في حكم الله ، فلو توقف ذلك على السمع كان دورا ممتعا .

قلنا : المقصود من ضرب المثال ليس إلا تقريب الصور من الخيال^(٤) ، وإلا فالعلم
بصدق المتحدث بالنبوة ، عند اقتران المعجز الخارق للعادة بدعواه ، واقع لكل عاقل بالضرورة^(٥) .
فإنه إذا قال : أنا رسول خالق الخلق إليكم ، ويعضد ذلك بما يُعلم أنه لا يقدر على إيجاد
أحد من المخلوقين ، ولا يتمكن من إحداثه شيء من الحادثات ، علم أن مبدعه وصانعه
ليس إلا مبدع العالم ، وصانعه وذلك عند كل لبيب أريب مُنزَّل منزلة التصديق له بالقول ،
على نحو ما ضربناه من المثال . ومن جَرَدَ / نظره إلى هذا القدر من الاستدلال ، في الشاهد ١٢٦ / أ
أيضا ، وجد من نفسه أن المدعى صادق في المقال ، وإن قطع النظر عن قرائن الأحوال .

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) قارن ابن حزم في الفصل ٨٨ / ١ - ٩٠ وانظر النشار « نشأة الفكر ١ / ٦٣٥ - ٦٣٨ حيث يناقشان ما نسب
إلى الكرامية من انتهاء رسالة الرسول بموته ، والأبكار ٢ / ١٢٥٧ .

(٣) قارن بالاعتقاد (١١٥) حيث يناقش مثل هذا القول ، ومناهج الأدلة ٢٠٨ - ٢١٢ إذ ينقد المثال بمثل هذا ،
والأبكار ٢ / ١٣٨ ، أ ، ب .

(٤) قارن بالأبكار ٢ / ١٤٤ ب .

(٥) انظر دعوى الضرورة في دلالة المعجز على صدق المدعى بالنبوة عند ابن حزم في الفصل ٧٤ / ١ والغزالي في
الاقتصاد ١١٥ أما عبد الجبار فيصفها بالوجوب في المغني ١ / ٢٣٤ وأما ابن رشد فانه يرى انها تدل حقا بالضرورة فيما لو تمت
أركانها (المناهج ٢٠٩) وانظر المناقشة التفصيلية لدعوى الضرورة في ذلك في نهاية الأقدام ، ٣٤٣ - ٣٤٥ .

ولهذا فإن من كان غائبا من مجلس الملك ولم يشاهد عرشه ، ولا حالة من الأحوال لو نظر إلى مجرد هذا أوجب ذلك عنده التصديق والتحقيق ، من غير التفات إلى شئ غيره .

وأما ما ذكره في تطرق^(١) الكذب إلى حكم الله - تعالى - فتهويل ليس عليه تعويل ، لكن من الاصحاب^(٢) من قال في الجواب : إن إثبات الرسالة مما لا يفتقر إلى نفي الكذب عن الله - تعالى - في حالة الإرسال ؛ فانه لا يتوقف تصحيح الرسالة على الإخبار بأنه رسول في الماضي ، حتى يصح أن يدخله الصدق والكذب ، بل إظهار المعجزة على يده واقترائها بدعوته ينزل منزلة الإنشاء لذلك ، والأمر به ، وجعله رسولا في الحال . وهو كقول القائل : وكلتك في أمرى ، واستنبتك في أشغالى ، وذلك مما لا يستدعى تصديقا ولا تكديبا .

وهو غير مرضى ؛ فإن المعجزة لو ظهرت على يد شخص لم يسبق منه التحدى ، [لم تكن^(٣)] آية في النبوة ولا دليلا له في الرسالة إجماعا . فلو كان ظهور المعجزة على يده ينزل منزلة الإنشاء للرسالة والأمر بالبعثة لوجب أن يكون مثل هذا هنا ، وليس كذلك . وإذا لم يكن بد من القول بالتحدى علم أن ذلك ليس ينزل منزلة الانشاء المطلق ، بل لا بد فيه من الخبر ، لتصديقه فيما أخبر به أنه نبي ورسول ؛ لضرورة اشتراط التحدى سابقا ، والتصديق بذلك والعلم به ، مع [قطع^(٤)] النظر عن بيان استحالة الكذب في حق الله ، تعالى ، محال .

والذى يخمد تأثيره هذا الإشكال ، ويقطع دابر هذا الخيال - وإن كان عند الإنصاف في التحقيق عويصا^(٥) - هو^(٥) أن يقال : إن القول باستحالة الكذب في حق الله - تعالى - مما لا يستند إلى سماع ، ولا إلى التحسين والتقبيح . وإن حصر مدرك ذلك في هذين باطل ، بل المدرك في ذلك أن يقال : قد ثبت كون البارئ تعالى عالما متكلمًا ،

(١) في الأصل (طريق) .

(٢) من هؤلاء الغزالي في الاقتصاد ١١٥ ، ١١٥ .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) قارن بالأبكار ١٦٥/١ ب - ١٦٦ ب حيث يحاول دفع لزوم الدور في مسألة نفي الكذب في خبره تعالى .

(٥) في الأصل (وهو) .

وأن كلامه في نفسه واحد ، وذلك لا يقبل الصدق والكذب ، وإنما يقبل ذلك من جهة كونه خبراً ، والخبرية له من جهة متعلقه لا غير / . فلو تعلق خبره بشيء ما ، على خلاف ١٢٦/ب ما هو عليه ، لم يخل : إما أن يكون ذلك في حالة الغفلة والذهول ، أو مع العلم به ؛ فإن كان مع الغفلة فيلزم منه إبطال الدليل القاطع على كونه عالماً . وإن كان ذلك مع العلم به على ما هو عليه فلا محالة أن تعلق الخبر بما هو معلوم غير مستحيل ، بل واجب ، على نحو تعلق الإرادة والقدرة بمتعلقاتها كما بيناه . وعند ذلك فلو تعلق الخبر بالمعلوم على خلاف ما هو عليه لم يخل : إما أن يصح تعلق الخبر به على ما هو عليه أو لا يصح ، فإن لم يصح فهو محال . وإن صح لزم منه جواز تعلق الخبر بشيء واحد على ما هو به وعلى خلاف ما هو به ، وهو محال ؛ إذ الخبر يستدعي مخبراً عنه ؛ إذ الخبر ولا مخبر محال ؛ وإذا استدعى مخبراً فالواجب أن يكون متصوفاً في نفسه ؛ فإن تعلق الخبر بمخبر غير متصور نازل منزلة الخبر ولا مخبر . وعند ذلك فلا يخفى أن المخبر عنه ههنا غير متصور ، إذ الجمع بين الشيء ونقيضه محال ، فلا يتصور أن يقوم بنفس القائل الإخبار عنه ، فلو تعلق خبر الباري - تعالى - بالشيء على خلاف ما هو عليه للزم منه هذا المحال ، وهو ممتنع . وهذا ظاهر لامراء فيه ، ولا شبهة أو ظن يعترضه ؛ وإذا ثبت امتناع قيام الخبر الكاذب بنفس الباري ، وأن إظهار المعجزة على يد النبي نازك منزلة الإخبار بالتصديق . فلو لم تكن دالة على وفق ما قام بالنفس من الخبر الصادق ، وإلا لما كانت نازلة منزلة التصديق وهو ممتنع ؛ لما سبق^(١) .

وأما ما ذكره من جواز اطرادها وإظهارها على يد غيره أو يده ، فذلك مما لا يقدح [في] ^(٢) دلالتها على صدقه ، وأن ^(٣) اقتترافها بدعوته - [وهي ^(٤)] من قبيل الخوارق للعادات - نازل منزلة التصديق له فيما يقوله ، ويتحدى به ؛ بحيث تركز النفوس إليه ، وتطمئن القلوب بما دعا إليه ، من غير مداخله شك ولا ريب ؛ فإنه لم يتحدَّ بأن معجزته مما لا تطرد ،

(١) قارن بالقرآن في « الاقتصاد ١١٥ ، ١١٦ » .

(٢) في الأصل (على) مكان (في) .

(٣) في الأصل (وانكار اقتترافها) .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

ولامّا لا تظهر على يد غيره . وإنما تحدى بما هو الخارق ، واقتترانه بدعوته ، ووقوعه على وفق مقالته وإرادته . وذلك كما إذا قال : أنا رسول / وآية صدق نزول المطر في هذه الحالة ، وليس ثم غيم ولا تصاعد أبخرة ، ولا علامة دالة على نزول المطر ، فإنه إذا نزل المطر كان ذلك آية صدقه ؛ من حيث وقوعه على وفق مقالته ، وعدم دخوله تحت قدرته ، وإن كان نزول المطر في نفسه ليس بخارق ولانادر . وكذلك الكلام في حق كل من ظهر هذا الخارق على يديه مقتربا بالتحدي ، فإنه يجب القول بتصديقه في قوله ، والإجابة لدعوته . نعم إن تُصوّر منه التحدي ، والإخبار بأن آية صدقه أن ما ظهر على يده لا يظهر على يد غيره ، فإن^(١) معجزته لا تتم إلا بعدم ظهور ذلك إلا على يده ؛ إذ الإعجاز ليس إلا فيه ، فإن ظهر على يد غيره فإن ذلك لا يكون آية على صدقه ، بل يتبين به كذبه في مقالته .

وأما الإشارة إلى عدم تمييز المعجزة عن الكرامات ، والسحر ، والطسمات ، وغير ذلك من الأمور العجيبات ، فالجواب الإجمالي فيه^(٢) : هو أن ادعاء [أن^(٣)] كل مقدور لله - تعالى - مما يمكن تأتيه بهذه الأمور مما يعلم بطلانه بالضرورة ؛ فإن أحدا من العقلاء لا يجوز [انتهاء^(٣)] السحر والطلسم وغيره من الصنائع إلى فلق البحر وإحياء الميت وإبراء الأكمه والأبرص^(٤) .

وإن قيل بالتفاوت فقد جوز من جهة العقل تصور تصديق للرسول بما^(٥) لا يتأتى من السحر ولا غيره ، وهو ما وقع مقصودنا هنا ، وليس تشوفنا إلا للفرق من جهة التفصيل ، فيستدعي ذلك تحقيق المعجزة ، وبيان خواصها التي لا يشاركها فيها غيرها ، فنقول :

(١) في الأصل (وإن) وقارن إجابته هنا بما في الأبكار ١٤٣/٢ ، ب .
(٢) قارن تفرقه بين المعجز والسحر وأشباهه بما في إثبات الحق ٦٥ - ٧٠ ، والمغني ٢٤٧١/٤ - ٢٧٩ والبيان للباقلاني ٥٧ - ٢٠٨ ونهاية الأقدام ٤٢٣ - ٤٣٥ والفصل ٧٦/١ ، ٧٧ والقول الفصل ١٢٤ - ١٢٧ والأبكار ١٤٢/٢ ، ب ، ١٤٣ .

(٣) زيادة ليست بالأصل وانظر الأبكار ١٤٢/٢ ، ب .

(٤) قارن بالأبكار ١٤٢/٢ ، ب ، ١٤٥ ، والبيان ٩١ والاقتصاد ١١٤ .

(٥) في الأصل (ما) .

المعجز^(١) - في الوضع - مأخوذ من العجز ، وهو في الحقيقة لا يطلق على غير
البارى - تعالى ؛ لكونه خالق العجز ، وإن سميناه غيره معجزا ، كما [في^(٢)] فلق البحر
وإحياء الموتى ، فذلك إنما هو بطريق التجوز والتوسع ، من كونه سبب ظهور الإعجاز ،
وهو الإنبياء عن امتناع المعارضة ، لا الانبياء عن العجز عن الإتيان بمثل تلك المعجزة
كما يتوهمه بعض الناس ، فإن ذلك مما لا يتصور العجز عنه حقيقة ؛ فإن دخلت تحت
قدرته فلا عجز ، وإن لم تدخل تحت قدرته فالعجز عما لا يدخل تحت القدرة أيضا
ممتنع . فإن قيل : إنه معجوز عنه ، فليس إلا بطريق التوسع لا غير^(٣) .

وأما حقيقة المعجزة فهي كل ما قصد بهظهار صدق المتحدث بالنبوة المدعى / للرسالة^(٤) ، ١٢٧/ب
فعلى هذا لا يجوز أن تكذب الرسول ، كما إذا قال أنا رسول وآية صدق أن ينطق الله يدي ،
فلو نطقت يده قائلة إنه كاذب فيما يدعيه لم يكن ذلك آية على صدقه . لكن شرط ذلك
أن المكذب مما يقع في جنسه خرق العادة ، كما ذكرناه من المثال . وأما إن كان غير خارق
للعادة فلا ، وذلك كما إذا قال : آية صدق إحياء هذا الميت فأحياء الله وهو ينطق بتكذيبه ،
فإنه لا يكون ذلك تكديبا بل الواجب تصديقه ؛ من جهة أن الإحياء خارق ، وكلام
مثل ذلك - إذا كان حيا - غير خارق بخلاف اليد ، وبه يتبين ضعف من لم يفرق بين
الصورتين من الأصحاب^(٥) .

ولا يجوز أن تكون صفة قديمة ، ولا مخلوقة للرسول ، ولا عامة الوقوع بحيث يستوى
فيها البر والفاجر ، ولا أن تكون متقدمة على دعواه بأني رسول وآيتي ما ظهر على يدي

(١) في الأصل (المعجزة) لاحظ الضمير العائد إلى هذه الكلمة : (وهو في الحقيقة) .

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) قارن بالبيان الباقلاني ١٠ - ١٣ والمغنى ١٥/١٩٧ - ١٩٩ وأصول الدين ١٧٠ - ١٧١ وكذا بالأبكار
١٣٠/٢ ، ب .

(٤) قارن بما في الأبكار ١٣٠-٢ ، والبيان ٤٥ - ٤٩ والمغنى ١٥/١٧٧ - ١٩٩ وأصول الدين ١٧٠ - ١٧١ .

(٥) قارن بالأبكار ١٣٢/٢ ب حيث يناقش هذا المثال ، والمغنى ١٥/٢٣٨ - ٢٣٩ ، وقد ذكر في الأبكار أن
القاضي الباقلاني سوى بين الصورتين إذا مات المبعوث ثانية بعد أن نطق بتكذيبه .

سابقا ، ولا متأخرا^(١) عنها ، الا أن تكون واقعة على ما يخبر به عنها ؛ بأن يقول : آية صدق ظهور الشيء الفلاني في وقت كذا على صفة كذا ؛ فإن المعجزة إنما تدل على الصدق من حيث إنها تنزل منزلة الخطاب بالتصديق^(٢) ، وذلك لا يتم عند تحقق هذه الأمور كما لا يخفى .

بل لابد وأن تكون خارقة للعادة ، مقترنة بالتحدى ، غير مكذبة له ، ولا متقدمة عليه ، ولا متأخرة عنه إلا كما حققناه ، ولا يشكك في منع تقدم المعجزة على التحدى [أن يقول^(٣)] : آية صدق أن في هذا الصندوق المغلق^(٤) كذا على كذا مع سبق علمنا بخاؤه عما اخبر به ، فانه إذا ظهر - وإن جاز أن يكون مخلوقا لله قبل التحدى - فليس الإعجاز في وجوده ، وإنما هو في إخباره بالغيب^(٥) .

وإذا عرفت ما حققناه من المعجزة ووجود شرائطها ، فما سواها من الأفعال إن لم يكن خارقا للعادة فلا إشكال . وإن كان خارقا للعادة فيما أن يكون ذلك على يدى نبي أو غير نبي ؛ فإن كان نبيا فلا إشكال أيضا ، وإن كان غير نبي بأن يكون وليا أو ساحرا أو كاهنا أو غير ذلك فقد اختلفت أجوبة المتكلمين ههنا :

فذهبت المعتزلة وبعض الأصحاب إلى منع جواز ذلك على يدى من ليس بنبي ، وقالوا : لو / جاز ظهور مثل ذلك على يدى من ليس بنبي أفضى ذلك إلى تكذيب النبي وافتراءه ، وألا نعرف النبي من غيره ، ولجوزنا^(٦) في وقتنا هذا وقوع ما جرى على أيدي الانبياء من قبلنا ، وذلك يوجب لنا التشكك الآن في كون البحر منفلقا ، وانقلاب الموتى أحياء ، وذلك مما لا يستريب في إبطاله عاقل^(٧) .

(١) قارن بالمغنى ٢١٣/١٥ - ٢١٧ ، ٢٤٦ ، والأبكار ١٣١/٢ ب ، ١٣٢ ، وانظر ما سيأتى هنا في ص ١٢٨ ب

(٢) قارن بالمغنى ١٦١/١٦ والأبكار ١٣٠/٢ ب ، ١٣١ ، ١٤٤ ب .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) في الأصل (المغلق) صححتها اعتمادا على الأبكار ١٣١/٢ ب .

(٥) قارن بالمغنى ١٦٨/١٥ - ١٨١ والبيان ٤٥ - ٤٩ .

(٦) في الأصل (ولجوزنا) .

(٧) قارن بالمغنى ٢٢٣/١٥ - ٢٢٥ ، ٢٣٦ ، ٢٥٩ ، والبيان ٧٥ - ٨٩ ، ٩١ - ٩٨ ونهاية الأقدام ٤٢٢ ، ٤٣٢

أما من يقصده ببعض الأصحاب - أول هذه الفقرة - فهو الاسفرائيني ، انظر الأبكار ١٣١/٢ ب ، ١٣٤ ، ١٤٤ أ ، ب انظر أيضا في هذه المسألة مقالات الأسلاميين ١١١/٢ - ١١٢ ، وأصول الدين ١٧٣ ، ١٧٤ .

وأما أهل التحقيق^(١) فلم يمنعوا من جواز إجراء مثل ذلك على يدى من ليس بنبي ، لكن منهم من قال : إن ذلك لا يقع إلا من غير إيثار واختيار ، بخلاف المعجزة^(٢) . وذلك كله مما لا نرتضيه فإنه ما من أمر يقدر من الأفعال الخارقة وغير الخارقة إلا وهو مقدور لله تعالى أن يظهره على يدى من شاء من عباده على حسب إيثارة واختياره ، وإنكار ذلك يعجر إلى التعجيز ، وإبطال كون الفعل مقدورا لله - تعالى - وهو مستحيل .

ثم كيف ينكر^(٣) وقوع مثل ذلك مع اشتها ما جرى من قصة أصحاب الكهف^(٤) ، وأى^(٥) موسى وعيسى ، وما تم لهما من الآيات الغريبة والأمر العجيبة التي لم تنجر العادة بمثلها ، ولم يكونوا أنبياء إجماعا . بل وما^(٦) جرى للسحرة في أيام جرجيس^(٧) وموسى عليهما السلام ؟ وليس ذلك مما يفضى إلى تكذيب النبي ؛ إذ ليس شرط المعجزة ألا يؤتى بمثلها ، وإلا لما جاز أن يأتي النبي بما أتى به الأول ، وهو خلاف المذهبين ، بل شرطها أن تقع موقع التصديق له فيما يدعيه ، كما سلف .

وما ذكره من تجويز انخراق العادات في زمننا فهو إنما يستحيل بالنظر إلى العادات لا بالنظر إلى العقلية ، كما سبق تحقيقه . فإذا الفرق المرضى ليس إلا في أن المعجزة واقعة على وفق الدعوى دون غيرها من الأفعال ، ولا افتراق بينهما في الجواز العقلي [أو]^(٨) في غير ذلك .

-
- (١) قارن بمناهج الأدلة ٢٠٣ والاقتصاد ١١٤ ونهاية الأقدام ٤٢٢ - ٤٢٤ ، حيث ينتقدون الجواب السابق .
(٢) انظر هذا الجواب والآراء في المسألة في الأبيكار ١٤/٤٢ أ. والمغني ٢٣٢/١ - ٢٣٥ .
(٣) أنكر المعجزة هذه الوقائع انظر المغني ٢١٥/١٥ - ٢١٦ ، ٢٢٥ - ٢٢٨ ، ٢٤١ - ٢٤٣ - وانظر أيضا في تفسير موقفهم أصول الدين ١٧٥ وقد شارك ابن حزم الظاهري المعتزلة في موقفهم من التكرامات (انظر الفصل ١١/٥) - وانظر الرد على ذلك في اللمع الطوسي ٣٩٠ - ٤٠٨ وإعجاز القرآن للباقلاني ٢٣٥ ونهاية الأقدام ٤٩٧ - ٤٩٩ والأبيكار ٦٣١/٢ ب ، ١٣٢ أ .
(٤) ربما كان يقصد الفتية الذين وردت قصتهم في القرآن أو نفر الثلاثة الذين حكى النبي قصتهم وكانوا قد أووا إلى غار فانسد عليهم فلما توسلوا إلى الله بصالح أعمالهم السابقة أفرج عنهم وقد رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر (رياض الصالحين ٦ ، ٧) .
(٥) في الأصل (وأمر .) وانظر تفسير ابن كثير ٣٦٠/١ ، ١٤٨/٣ ، ٣٨٠ - ٣٨٣ .
(٦) في الأصل (ولما) .
(٧) لا أدري من يقصد بجرجيس ، ولعله يشير إلى خبر جريج الراهب (الرسالة القشيرية ١٦١) أو خبر الراهب والغلام والساحر الذي رواه مسلم عن صهيب (رياض الصالحين ص ١٤ - ١٦) .
(٨) زيادة ليست بالأصل .

لم يبق إلا قولهم : إن الاضلال على الله - تعالى - جائز ، وإظهار المعجزة على يد الكاذب جائز أيضا . وذلك أيضا موضع إشكال ، وقد أجاب عنه بعض الأصحاب^(١) فقال : لو توقف العلم بتصديقه على العلم بكون المصدق له غير [قاصد^(٢)] للإغواء ، وعلى كونه غير كاذب ، لوجب أن من حضر مجلس الملك وقد قام فيه واحد من عرض الناس فادعى ١٢٨/ب الرسالة ، ووقعت المعجزة^(٣) له من / الملك على النحو المفروض ، ألا يحصل له العلم بصدقه ، مع قطع [النظر^(٤)] عن كون الملك غير قاصد للإغواء . وذلك مخالف للضرورة ومكابر للبديهة . وفيه نظر .

فإذا السبيل في الانفصال عن هذا^(٥) الخيال أن يقال : قد بينا أن إظهار المعجزة على يده في مقرر دعواه ، وحصولها على وفق مقالته ، ينزل منزلة التصديق بالقول : إنك صادق فيما تقول . فلو كان الرسول كاذبا لكان المصدق له كاذبا ، وقد بينا استحالة ذلك في حق الله - تعالى^(٦) . فهذا مع تقرير القول بأن مقصوده إنما هو الإغواء وإلقاء الناس في المضال والأهواء [جمع بين النقيضين ؛ وذلك أنه^(٧)] إذا ثبت استحالة الكذب في حق الله - تعالى - وأن إظهار المعجزة على يده دليل على تصديقه في رسالته استحالة كونه كاذبا ، مما لا معنى له إلا أنه رسول ، والجمع بين كونه كاذبا أي^(٨) ليس برسول وبين ما يدل على أنه رسول مستحيل قطعاً^(٩) .

(١) لعله الغزالي إذ أجاب بهذا الجواب في الاقتصاد ١١٤-١١٦ وانظر نهاية الأقدام ٤٢١-٤٢٣ والمنفى ٢٣٤/١٥ ففيهما نفس الفكرة مع التمثل بمثال الملك والرسول أما أصول الدين للبغدادى ففيه الفكرة مع أمثلة أخرى ٢٢٧ وانظر نقده لمثال الملك في الأبيكار ١٣٨/٢ أ ، ب على لسان نفاة الرسالة .

(٢) زيادة ليست في الأصل .

(٣) المقصود الإمامة المتواضع عليها .

(٤) زيادة ليست في الأصل .

(٥) قارن بنهاية الأقدام ٤٢١ - ٤٢٤ والاقتصاد ١٦٦ . فنحن نجد هذا الجواب المرضى أيضا فيها وإن كان هنا بصورة أوضح .

(٦) فيما سبق في ل ١٢٦ أ ، ب = ص ٣٢٩ - ٣٣١ .

(٧) زيادة ليست بالأصل .

(٨) في الأصل (إذ) .

(٩) انظر في عدم ظهورها على يد الكاذب الاقتصاد ١١٦ وشرح النسفية ٤٦١ والأبيكار ١٤٥/٢ أ ، ب .

وبهذا يتبين ضعف قول بعض الأصحاب^(١) بجواز ظهور المعجزة على يد الكذاب ، بل لو قدر كذب من ظهرت المعجزة على يده ، من غير ما دلت المعجزة منه على صدقه ، لقد كان ذلك بالنظر إلى العقل جائزا ، ولما كان وقوعه بالنظر إليه ممتنعا .

وعند هذا فلا بد من التنبيه لدقيقة^(٢) شدت عن مطولات الكتب وجهابذة المتكلمين : وهي أنه لو قال النبي : آية صدق ظهور جمل أو ناقة في هذا الصندوق أو هذه الصخرة ، [وذكر^(٣)] من نعتة وصفته - مع سبق علمنا بعدم ذلك - ثم ظهر على وفق قوله ودعواه ، فعلى قولنا بجواز ظهور الخارق على يد من ليس بنبي يجوز أن يكون قد أوتى بمُخبر خبره قبل التحدى . وعند ذلك فالخارق إنما هو علمه بذلك وإطلاعه عليه لانفس خبره عند التحدى ، وبعد العلم به فإن ذلك ليس بمعجز ، وإلا كان كل من أخبر عن ذلك ، بعد ما حصل له العلم به ، أن يكون خبره معجزا ، وهو هوس .

وإذا لم يكن الخارق المعجز إلا ما قُضى بجواز سبقه على التحدى^(٤) ، فقد سبق إلى فهم بعض المجوزين لذلك ، القاصرين عن الإحاطة بقواعد خواص المتكلمين ، أن ذلك لا يكون آية ولا دليلا على الصدق. ولا يعلم أن ذلك يجر إلى إبطال إعجاز / القرآن وجعله دليلا ١٢٩ / أ مصدقا ؛ لتحقيق هذا المعنى فيه . بل ويلزم منه إبطال سائر المعجزات ؛ لجواز أن يكون قد أعلم الله ذلك الشخص بأنه سيشق البحر في وقت كذا ، وسيقلب العصا حية إلى غير ذلك . وأنى يكون ذلك والله - تعالى - بما منحه من هذا لإحاطة بالمعجزة - مع علمه بأنه سيتحدى ويستند في الاستدلال والإعجاز إلى ما أظفره به - ينزل منزلة التصديق له بالقول ، وإن - تأخرت معرفة ذلك إلى حين ؟ ! وهل بين ذلك وبين ما لو كان حصوله مقارنا للدعوى فرق في هذا المعنى ؟

نعم ، شرط ذلك ألا يكون هذا الخارق قبل التحدى قد ظهر للناس منه ، واشتهر عنه ؛

(١) لعله يقصد البغدادى انظر أصول الدين ١٧٣ ، ١٧٥ ويبدو ان الفكرة أقدم من ذلك ، إذ يناقشها عبد الجبار في المعنى ٢٣٦/١٥ - ٢٤٠ وانظر البيان للباقلانى ص ٦ .

(٢) سبقت الإشارة إلى هذه الدقيقة ومثال الصندوق في ل ١٢٧ = ص ٣٣٥ فراجعها .

(٣) زيادة ليست بالأصل .

(٤) في الأصل (المتحدى) .

فإن إظهاره لهم عند دعوته لا ينزل في نظر العقلاء منزلة التصديق ، وهذا بخلافه إذ لم يكن ظهوره لهم على يده إلا مقارنا لدعوته . ومن نظر فيما قررناه بالتحقيق اندفع عنه خيال اشتراط عدم سبق المعجزة مطلقاً ، في تنزيله منزلة التصديق^(١) .

وما أشير إليه من إلزام إفحام الرسل فإنما يلزم أن لو قيل بوجوب الإمهال في النظر ، والاعتبار بالعبر . وهو إنما يلزم المعتزلة ، حيث اعترفوا بوجوب الإمهال عند الاستمهال ، ولا محيص لهم عنه ، فأما على رأى أهل الحق فلا . وأنى يجب ذلك على من ظهر صدقه في مقالاته ، بالدلالات الواضحة ، والمعجزات اللاتحة ، لا سيما وهو متصد للدعوة الشامخة ، والكلمة الباذخة ، وما فيها^(٢) من صلاح نظام الخلق ، والإرشاد إلى السبيل الحق ، الذى به يكون معاشهم في الدنيا ، وحصول سعادتهم في الآخرة ؟ وإنما ذلك مبنى على فاسد أصول الخصوم في التحسين والتقبيح ، وقد أبطلناه . بل ولو وقع الإلزام على - أصلهم - بقبح التأخر والإمهال في النظر ، حيث لم يرشدهم إلى المصالح ، ويحذرهم من المهلك ، ويعرفهم طريق السعادة ليسلكوها ، ومفاوز المخافة ليرهبوها ، بعد ما ظهر صدقه واتضحت كلمته بالمعجزات القاطعة ، والبراهين الساطعة ، لم يجدوا إلى دفع ذلك سبيلاً .

كيف وأن ما يجب النظر لأجله فالنبي قائم بصدده / ومتكفل بأوده ، من تعريف ذات البارى وصفاته ، وما يتعلق بأحكام الدنيا والآخرة ؟! ولهذا إذا فحص عن أحوال الأنبياء والمرسلين وجدناهم^(٣) في الدعوة إلى الله - تعالى - وإلى معرفة وحدانيته سابقين ، ولذلك على دعوى^(٤) النبوة مُقَدِّمِينَ^(٥) .

وعند ذلك فليس طلبُ الإمهال مع ما ظهر من صدق الرسول ، ودعوته إلى ما فيه صلاح نظام المدعو ، مع إمكان وقوع الهلكة على تقدير التأخر ، إلا كما لو قال الوالد لولده - مع ما عرف من شفقتة ، وحنوه ورأفته - : إن بين يديك في هذا الطريق سبعا

(١) قارن بالأبكار ١٣١/٢ ب ، والمغنى ٢١٣/١ - ٢١٦ .

(٢) في الأصل « فيه » .

(٣) في الأصل (وجدناه) صححتها اعتماداً على الأبكار ١٤١/٢ ب .

(٤) في الأصل (دعوة) .

(٥) قارن بنهاية الأقدام ٤٢٩-٤٣٣ والأبكار ١٤١/٢ أ ، ب وانظر رد صاحب المغنى على هذه الشبهة في ٣٩٨/١٢ -

٤٠٠ والنزلى في الاقتصاد ١١١ .

أو مهلكة ، وإيالك وسلوكه ، وكان ذلك في نفسه ممكنا ، فقال الولد : لا أمتنع من ذلك ما لم أعرف السبع أو المهلكة . لقد كان ذلك منه في نظر أهل المعرفة يُعد مستقبها ، ومخالفا للواجب ، ولو لم ينتهِ فهلك كان ملوما مذموما غير معذور^(١) .

وأما ما ذكره من قبح البعثة إلى من علم الله أنه لا يؤمن فهو أيضا مبني على أصلهم في التكليف بما لا يطاق^(٢) ، والقبح والعصيان ، وقد أفسدناه^(٣) .

ثم يلزم الصابئة الملتزمين لعصديق شيث وإدريس ، ومن التزم من البراهمة بتصديق آدم وإبراهيم ، المنع من إحالة تصديق غيرهم من المرسلين^(٤) ، فإنه مهما وجد دليل ، يدل على صدق بعض المخبرين بطريق اليقين ، لم يمتنع وجود مثل ذلك في حق غيره أيضا^(٥) .

وما انفردت به التناسخية فهو فرع أصلهم في التناسخ وقد أبطلناه^(٦) . وعند ذلك فلا بد من مُعرف يعرف بالطرق الجيدة ، والأحوال السديدة ، التي يتعلق بها صلاح الخلق في مآلهم ، فإن ذلك مما لا يعرف العقل ؛ إذ الأفعال مما لا تقبح ولا تحسن لذواتها ، حتى يسبق العقل بدرك الصالح والفساد منها . بل لعل العقل قد يقبح - مع النفس - بغض^(٧) الأفعال التي تحصل بها الملاذ ، وتتعلق بها الأغراض ، إذا قطع النظر عما يتعلق بها من الملاذ .

ثم العبد إذا انتهى إلى العالم العلوى أو السفلى جزاء على فعله ، فما يفعله في حالة خسسته أو في حالة رفعتة ، مما يوجب اقتضاء زيادة في حاله / يبقى مالا^(٨) مقابل له ؛ لانتهائه في درجة الثواب إلى^(٩) مالا درجة للثواب بعدها ، وكذلك في درجة العقاب أيضا ، وهو مما يفضى إلى^(١٠)

(١) قارن بالغزالي في الاقتصاد ٥ ، ٦ وهو يتمثل أيضا بمثال السبع الذي نجده من قبل عند القاضي عبد الجبار في « المفنى » ٣٢٥/١٣ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ .

(٢) راجع ما في ل ١٢٣ ب = ٣٢٣ ، ٣٢٤ من هذا الكتاب .

(٣) راجع ما سبق في ل ٨٨ ب وما بعدها وقارنه بما في التمهيد ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٤) قارن بنهاية الأقدام ٤٢٨ وراجع ما مر عن الصابئة في ل ١٣١ ب والتعليق عليها .

(٥) قارن بالتمهيد ١١٤ .

(٦) انظر ما مر عن التناسخية في ١٢٣ ب ، والأبكار ١٤٢/٢ أ ، ب .

(٧) في الأصل (من الأفعال . .) .

(٨) في الأصل (مالا) صححتها اعتمادا على الأبكار ١٤٢/٢ ب .

(٩) في الأصل (لا) صححتها اعتمادا على الأبكار ١٤٢/٢ ب .

تعطيل طاعة من هو في الدرجة العليا عن الشواب ، ومعصية من هو في الدرجة السفلى عن العقاب ، وهو مما يقبح على موجب اعتقاداتهم ، ولا محيص عنه .

ولا يُتخيل أن إنكار الرسالة مما يستدعى الإقرار بها ؛ من جهة الخبر عن الله - تعالى - بأن لا إرسال ولا رسول ، كما ظن بعض الأصحاب^(١) ؛ إذ الخبر بذلك ونفيه إنما يستند عندهم إلى الدليل العقلي لا إلى التوقيف السمعي ، وذلك لا يلزم منه الاعتراف بالرسالة أصلاً ، إلى غير ذلك من قضايا العقول .

فإذاً قد تُنخل من مجموع ما ذكرناه ، عند النظر اللبيب ، والفهم الأريب ، جواز الإرسال ، وامتناع لزوم المحال ، وسيتضح ذلك زيادةً إيضاحاً ببيان وقوعها بالفعل ، إن شاء الله^(٢) - تعالى .

(١) هو الشهرستاني انظر ص ٤٢٨ ، ٤٢٩ من « نهاية الأقدام » .

(٢) انظر مناهج الأدلة ٢١٢ والتمهيد ١١٢ . وما مر في أول هذا الطرف .

٢ - الطرف الثانى

فى بيان وقوعها بالفعل وإثبات معرفتها بالنقل

ومن ثبتت نبوته واشتهرت رسالته بالمعجزات والدلالات القطعية ٠ أكثر من أن يحصى .
[ولنقتصر^(١)] من ذلك على إثبات نبوة سيد الأولين والآخرين ، وخاتم المرسلين ، محمد - صلى الله عليه وعلى آله أجمعين ؛ إذ الطوائف على إنكار بعثته متفقون ، وفى مأخذهم مختلفون .

فربّ من أنكر رسالته بمجرد القدر فى معجزاته ، والطعن فى آياته ، كالنصارى^(٢) وغيرهم من المعترفين بجواز نسخ الشرائع وبعثة الرسل .

وربّ من أنكر رسالته ؛ لاعتقاده إحالة نسخ الشرائع وتبدل الذرائع ، كبعض اليهود . لكن منهم من أحال ذلك عقلا كالشمعونية^(٣) ، ومنهم من أحاله سمعا كالعنانية . ولم يوافق أهل الإسلام على كونه نبيا غير العيسوية ؛ فإنهم معترفون برسالته^(٤) ، لكن إلى العرب خاصة ، لا إلى الأمم كافة .

والذى يدل على صحة رسالته ، وصدقه فى دعوته ، ما ظهر على يده من المعجزات / ١٣٠ ب / والآيات الباهرات .

(١) غامضة فى الأصل أثبتت اعتمادا على الأبيكار ١٤٦/٢ ب .

(٢) قارن - بشأن موقف النصارى - بما فى التمهيد ٧٨ - ٩٣ ، ١١٤ - ١٢٩ والفصل ٤٨/١ - ٦٤ والملل والنحل ٥٩/٢ - ٦٩ والاقتصاد ١١٨ - ١٢٠ والرسالة القبرصية لابن تيمية ٢٦ - ٣٦ والأبيكار ١٤٦/٢ ب .

(٣) «الشمعونية» إحدى طوائف اليهود ويسمى ابن حزم (فى الفصل ٩٩/١) « الأشعنية » ويسمى الآمدى فى منتهى السؤل ٧٩/١ « الشمعانية » انظر التمهيد حيث ينسب إليها الباقلانى عكس ما هنا ولكن الآمدى يقرر نفس ما هنا فى الأحكام ١٠٦/٣ - والمنتهى ٧٩ والأبيكار ١٦٧/٢ ب ، ١٦٨ أ وانظر أيضا عن اليهود وفرقهم الأحكام ٩٥/٣ - ١٦٦ والمنتهى ٧٣/٢ - ٩٥ وأصول الدين للبغدادى ٢٢٦ ، ٢٢٧ والمعتمد لأبى الحسين البصرى ٤٠١/١ - ٤٠٦ والفصل لابن حزم ٩٨/١ وما بعدها . وهو من أهم المراجع فى ذلك ، والملل والنحل للشهرستانى ٤٨/٢ - ٥٩ ونهاية الأقدام له ٤٩٩ - ٥٠٤ والاقتصاد ١١٦ - ١١٨ ، وخطط المقرئى ٣٦١/٤ وما بعدها .

(٤) فى الأصل « برسالاته » .

فمن جملة القرآن المجيد ، الذى (لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ^(١)) فإن من نظر بعين الاعتبار ، وله قدم راسخ فى الاختبار ، اعلم أن القرآن من أظهر المعجزات ، وأبلغ ما تعرق به العادات ، وأن ذلك مما لا يدخل تحت طوق البشر^(٢) ، ولا يمكن تحصيله [بفكر^(٣)] ولا نظر ؛ لما اشتمل من النظم الغريب ، والأسلوب المخالف لما استنبطه البلغاء من الأوزان والأساليب ، مع الجزالة والبلاغة ، وجمع الكثير من^(٤) المعاني السديدة فى الألفاظ الوجيزة الرشيقة ، وإليه الإشارة بقوله - عليه السلام - : « أُوتِيَتْ جَوَامِعُ الْكَلِمِ ، وَاخْتَصِرَتْ لِيَ الْحِكْمَةُ اخْتِصَاراً »^(٥) وذلك كما دل على وحدانيته ، وعظم صمديته ، والإرشاد لمن ضل إلى معرفته بقوله : « يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَتُفَضَّلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ^(٦) » فانه بينة على أن ذلك كله ليس إلا بمشيئته وإرادته ، وأنه مقدور بقدرته ، وإلا فلو كان ذلك بالماء والتراب والفاعل له الطبيعة لما وقع الاختلاف .

ومما كثرت معانيه ، وقل لفظه ، على أتم بلاغة وأحسن فصاحة قوله - تعالى - : « خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ^(٧) » ، فإنه مع قلة ألفاظه ورطوبتها^(٨) قد دل على العفو عن المذنبين ، وصلة القاطعين ، وإعطاء المسانعين ، وتقوى الله ، وصلة الأرحام ، وحبس اللسان ، وغيض الطرف ، وغير ذلك من المعاني .

ومن أراد زيادة الاختبار فعليه بالاحتمار ، والنظر فى مُجْمَلِهِ وَمُفَصَّلِهِ ، وَمُحْكَمِهِ وَمُتَشَابِهِهِ

(١) الآية ٤٢ من سورة « فصلت » .

(٢) قارن بالأبكار ١٤٨/٢ هـ والاقتصاد ١١٨ - ١٢٠ والبيان للباقلاني ص ٢٣ إلى ٣٦ ، ٧٢ واعجاز القرآن

له ج ١ ص ٣١ وما بعدها وخاصة ٣٨ - ٤٣ ، ١٨٦/٢ - ١٩٢ ، ١٩٦ ، ١٩٧ والإفان للسيوطى ١١٨/١ - ١٢٣ ، ١٩٨/٢ .

(٣) غير واضحة بالأصل أثبتتها اجتهدا .

(٤) فى الأصل (فى) .

(٥) هذا الحديث ورد الجزء الأول منه عند البخارى ومسلم من رواية أبي هريرة مرفوعا بلفظ (بعثت بجوامع الكلم .)

وعند مسلم وحده بلفظ : « فصلت على الأنبياء بست : أعطيت جوامع الكلم . . . » جامع الأصول لأبن الأثير ٣٩٤/٩ .

(٦) الآية ٤ من سورة الرعد وقد استشهد بها فى مثل هذا المقام فى الأبكار ١٤٧/٢ ب وبآية « خذ العفو . . . » .

(٧) الآية ١٩٩ من سورة الأعراف ، وقارن الفكرة هنا بما فى الأبكار ١٤٧/٢ ب واعجاز القرآن للباقلاني ١٢٦/١ -

١٣٨ .

(٨) فى القاموس « الرطب ضد اليابس ومن الريش وغيره الناعم ، وجارية رطبة رخصة » ونجد مثل هذا الوصف

لألفاظ القرآن فى نهاية الأقدام ص ٤٣٢ ، ٤٤٧ .

فإنه يجد في طي ذلك العجب العجائب ، ويحقق بما أمكنه من إدراكه إعجازه لذوى العقول والألباب . وأن أبلغ وأحسن ما نطقت به بلغاء العرب من ذوى الأحساب والرتب ، المختصين من بين الأمم ، المميزين عن سائر أصناف العجم ، بما منحهم الله - تعالى - به ^(١) من اللسان العربى المبين ، إذا نسبته إلى الكلام الربانى واللفظ اللاهوتى وجد النسبة بينهما على نحو ما بين اللسان العربى والأعجمى ^(٢) ، ولَعَلِمَ مِنْ نَفْسِهِ ما اشتمل عليه من الإعجاز والبلاغة / والايجاز ، ١٣١ / أ وأن ذلك مما تتقاصر عن الاتيان بمثله أرباب اللسان ، وتكل عن معارضته الانس والجان ، (قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ، وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ^(٣)) .

فلأنك ألا ترى إلى فصيح قول العرب ، فى معنى ارتداع سافك الدم بالقتل : « القتل أنفى للقتل » . وفى قوله تعالى : (فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ^(٤)) ، وما بينهما من الفرق فى الجزالة والبلاغة ، والتفاوت فى الحروف الدالة على المعنى ؟ ومن كان أشد تدربا ومعرفة بأوزان العرب ، ومذاهبها فى اللغات ، وأساليبها فى العبارات ، كان أشد معرفة بإعجاز القرآن . وأسبق إلى التصديق والإيمان . كما أن من كانت معرفته بعلم الطبيعة فى زمن إبراهيم ، وعلم السحر فى زمن موسى ، والطب فى زمن عيسى أشد ، كان أشد معرفة بالإعجاز ، وأسبق للتصديق والقبول لما جاء به الرسول ^(٥) .

كيف والعرب مع شدة بأسها ، وعظم مراسها ، ومنعتهم عن أن يدخلوا فى حكم حاكم ، ونَبَوِيَّهِمْ عن أن يقبلوا رسم راسم ، منهم من أجاب بالقبول ، وأذعن بالدخول . ومنهم من نكل عن الجواب ، واعتضد بالقبائل والأصحاب ، ولم يرض غير القيل والقال ، والحرب والنزال ، فاستُنْزِلَ بالعنف عن رتبته ، وأخذ بالقهر مع نبوته ؟ فلو أن ذلك مما لهم سبيل إلى

(١) كذا بالأصل فلعله ضمنه معنى خصم أو نحوه .

(٢) قارن باعجاز القرآن للباقلاني ٤٤-٤٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، والأبكار ١٤٨/٢ أ .

(٣) الآية ٨٨ من سورة الإسراء .

(٤) جزء من الآية ١٧٩ من سورة البقرة .

(٥) قارن بالأبكار ١٤٨/٢ أ ، واعجاز القرآن للباقلاني ١٠٢/١ ، ١١٧ ، ١١٠/٢ ، ١٦١ .

معارضته ، أو إبداء سورة في مقابلته ، مع أنهم أهل اللسان ، وفصحاء الزمان ^(١) ، لقد كانوا يبالغون في ذلك ما يجدون إليه سبيلا ، لإفحام من يدعى كونه نبيا أو رسولا ؛ إذ هو أقرب الطرق إلى إفحامه ، وأبلغها في دحره وانحسامه ، وادراجه لما ينالهم في طاعته ومخالفته من الأوصاب ، وكفأ لما يلحقهم في ذلك من الأنصاب ، وخراب البلاد ونهب الأموال ، واسترقاق الأولاد ^(٢) ،

لا سيما وقد تحدى بذلك تحدى التعجيز عن الاتيان بمثله ، فقال : « فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِثْلِهِ ؛ بَلْ بَعَثَ سُرٌّ مِنْ مِثْلِهِ ، بَلْ سُورَةٌ وَاحِدَةٌ ^(٣) » فلم يجدوا إلى ذلك سبيلا . إلا أن منهم من وقف على معجزته ، وعرف وجه دلالاته ، فواحد لم يسعه إلا الدخول في ١٣١/ب الإيمان / والمبادرة إلى الازعان ، وواحد غلبت عليه الشقاوة ، واستحكمت منه الطفاوة ، فخذل بذنبه ، ونكص على عقبيه ^(٤) ، وقال : (أَبَشَرًا مِنَّا وَاحِدًا نَتَّبِعُهُ ^(٥)) ، (إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ^(٦)) .

ومنهم من حملة فرط جهله ، وقصور عقله ، على المعارضة والاتيان بمثله ؛ كما نُقِلَ من ترهات ^(٧) مسيلمة في قوله : « الفيل والفيل وما أدراك ما الفيل ، له ذنب طويل ، وخرطوم وثيل » ، وقوله : « والزراعات زرعاً فالحاصدات حصدا ، والطاحنات طحنا » ، إلى غير ذلك من كلامه ، ولا يخفى ما في ذلك من الركافة والفهاة ، وما فيه من الدلالة على جهل قائله ، وضعف عقله وسخف رأيه ، حيث ظن أن هذا الكلام الغث الرث ، الذي هو مضحكة العقلاء ، ومستهزأ الأدباء ^(٨) ، معارض لما أعجزت الفصحاء معارضته ، وأعييت الألباء مناقضته ^(٩) ، من حين البعثة إلى زماننا هذا .

(١) انظر كلامه عن العرب وخصائصهم وتفصيل مواقفهم من القرآن الكريم في الأبيكار ١٥٠/٢ ب ، ١٥١ أ .

(٢) قارن بأعجاز القرآن ٢٦/١ ، ٢٧ ونهاية الأقدام ٤٤٩ والاقتصاد ١١٩ وشرح النسفية ٤٦٢ .

(٣) الآمدى هنا يشير إلى آيات التحدى ولا ينقل نصوصها انظر في هذه الآيات ومعانيها : إعجاز القرآن للباقلاني ٢١/١ - ٢٣ والاتقان ١١٧/٢ والتهيد ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ونهاية الأقدام ٤٤٨ ، ٤٤٩ .

(٤) قارن بالأبيكار ١٤٦/٢ ب ، وأعجاز القرآن ٢٠٦/٢ .

(٥) جزء من الآية ٢٤ من سورة القمر المسكية .

(٦) جزء من الآية ١١٠ من سورة المائدة ومن الآية رقم ٧ من سورة هود عليه السلام ، وقد وصلها في الأصل بالآية التي قبلها بما يومئ أنها آية واحدة .

(٧) قارن بشأن ترهات مسيلمة ، بما في التهيد ١٢٨ ففيه نص (الزراعات) ونص آخر عن « الضفدعة » أما الغزالي في الاقتصاد ١١٩ فيورد نص الفيل بخلاف قليل لما هنا والوثيل الحبل من الليف أو الشجر ووثله مكنه وأصله - القاموس .

(٨) قارن بالإعجاز للباقلاني ١٤٢/٢ ، ١٦٣ والأبيكار ١٦٥/٢ أ .

(٩) غير واضحة بالأصل اعتمدت فيها على الأبيكار ١٦٥/٢ ب .

بل لو نقرأ العاقل على ما فيه من الإخبار بقصص الماضين ، وأحوال الأولين ، على نحو ما وردت به الكتب السالفة ، والتواريخ الماضية ، مع ما عرف من حال النبي - صلى الله عليه وسلم - من الأمية ، وعدم الاشتغال بالعلوم والدراسات^(١) ، بل وما فيه من الإخبار عما تحقق بعد ما أخبر به من الغائبات ، كما في قوله - تعالى - : (قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا^(٢)) وقوله : (لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ^(٣)) ، وقوله : (وَعَدَكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا^(٤)) وقوله : (آلَمْ ، غُلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ ، وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ^(٥)) لقد كان ذلك كافيا له في معرفة إعجاز القرآن ، وصادا له عن المكابرة والبهتان^(٦) .

ومن جملة آياته ، ومعجزاته الظاهرة حنين الجذع اليابس إليه ، وسلام الغزالة عليه ، وكلام الذراع المسموم له ، وتسبيح الحصى في يده^(٧) ، ولا محالة أن هذه كلها من الخوارق للعادات ، وليست مما يدخل تحت وسع شيء من المخلوقات وأنه نبي (لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى^(٨)) .

-
- (١) قارن بالاعجاز الباقلي ٤٩/١ ، ٥٠ ، ٧٤ ، ٧٥ والأبكار ١٣٨/٢ ، ب ١٦٣ .
 (٢) الآية ٨٨ من سورة الإسراء وانظر التعليق عليها في الإقتان للسيوطي ٥٧/١ ، ٦١ .
 (٣) الآية ٢٧ من سورة الفتح .
 (٤) الآية ٢٠ من سورة الفتح .
 (٥) الآيات من ١ - ٣ من سورة الروم .
 (٦) قارن بالاعجاز الباقلي ٤٧/١ ، ٧٢ ، ٧٤ والبيان له ٢٣ - ٣٣ والتهيد له أيضا ١٢٩ - ١٣١ والأبكار ١٣٨/٢ ، ب ، ١٣٦ ، أ ، ١٥٥ ، ب ، ١٥٦ ، ونهاية الأقدام ٤٥١ وأصول الدين للبغدادى ١٧٣ ، ١٨٤ وبحر الكلام للنسفي ٥٩ ، ٦٠ وانظر في موقف الشيعة من قضية الإعجاز بحث الأستاذ الفكيكي في كتاب « عوة التقريب » الصادر عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٤٤ - ١٥٤ .
 (٧) قارن بشأن المعجزات الحسية - الأبكار ١٤٨/٢ - أ ١٤٩ - ب حيث يذكر هذه الأربعة وغيرها ويصفها بالصحة ، وأصول الدين للبغدادى ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، والاقتصاد ١٢٠ حيث يحكم بتواتر القدر المشترك من هذه الوقائع والقول الفصل لمصطفى صبرى ففيه بحث واف عنها ٤١ - ١٤٥ وانظر في مسألة معجزات النبي صلى الله عليه وسلم عموما مناهج الأدلة ٢٠٨ - ٢٢٢ وشرح النسفية ٤٦٢ - ٤٦٣ والمنقذ من الضلال ١٨٠ - ١٨٤ وشرح الطحاوية ٨٧ - ٩٦ والآثار الباقية للبيروني ١٨ - ٢٠ والمغنى ١٩٧/١٥ - ٢١٧ وخاصة ص ٢٠٢ وهوامشها .
 هذا وقد روى الترمذى في السنن حديث حنين الخلد عن أنس وقال حسن صحيح ١١١/١٣ كما أورد صاحب جامع الأصول ٤١/١٢ عدة أحاديث صحيحة في أمر الشاة المسمومة غير أنه ليس فيها أن ذراع الشاة كلم النبي .
 (٨) الآيات ٣ ، ٤ من سورة النجم .

السؤال الأول :

أنهم قالوا : ما ذكرتموه من كون القرآن معجزا لا بد من أن تثبتوا بطريق قطعى يقينى ، أنه مما ظهر على يده ، واقترن بدعوته ، اقتتران التصديق ، والا فلا نأمن أن ذلك من خلق الأولين^(١) ، أو تخرصات المتأخرين^(٢) .

ثم إن ذلك . ولو كان معلما - فلا بد أن تبينوا وجه الإعجاز فيه ، وذلك يتعلل ، من جهة أن القرآن قد يطلق بمعنى المقروء ، وقد يطلق بمعنى القراءة : فإن كان المقروء هو المعجز فذلك عندكم صفة قديمة قائمة بذات الرب - تعالى ، والصفة القديمة يستحيل أن تكون معجزا ، إذ لا اختصاص لها بحدث دون حادث ، وإن كان المعجز هو القراءة ، التى هى فعله وكسبه ، فليست معجزة ، فإنها لا تنزل منزلة التصديق له فيما يقوله ، كما سلف .

وأما ما ذكرتموه من وجه إعجازه فى النظم والبلاغة والفصاحة . فأنتم فى ذلك مختلفون : فقائل إن : المعجز^(٣) هو النظم دون الفصاحة ، وقائل الفصاحة دون النظم ، وقائل إن المعجز فيه صرف الدواعى^(٤) عن الإتيان بمثله ، وقائل : إن المعجز فيه هو المجموع ، وهذا الاختلاف مما يوجب خفاء الإعجاز فيه ، والمعجز يجب أن يكون وجه إعجازه ظاهرا بالنسبة إلى جل من هو معجزة بالنظر إليه ، ودليل عليه ، ظهورا لا يكون فيه شك ولا ريب^(٥) .

وما ذكرتموه ، من معجز بلغاء العرب عن مقابلته ، وكلامهم عن معارضته ، فإنما يتحقق

(١) قارن بالأبكار ١٤٦/٢ ب ، ١٤٧ أ ، ١٥٠ ب ، ١٥١ أ ، ١٥٢ ب ، ١٥٣ أ حيث يعرض لشبه السمنية على الأخبار ويناقشها وانظر التمهيد ١١٤ - ١١٩ وأصول الدين ١٧٩ ، ١٨٠ والمغنى ٣١٨/١٥ وما بعدها .

(٢) قارن بالإعجاز الباقلافي ٧١/١ ، ٧٢ ونهاية الأقدام ٤٥٢ - ٤٦١ حيث يجيب عن هذا الاعتراض ، وانظر الأبكار ١٥٣/٢ ب ، ١٥٤ أ .

(٣) فى الأصل « المعجزة » .

(٤) قارن - بشأن مسألة الصرفة بما فى الانتصار للخياط ص ٢٨ ، ٢٩ والإتقان للسيوط ١١٨/٢ والفرق بين الفرق ١١٤ ، ١٢٨ - والأبكار ١١٨/٢ أ ، ١٥٥ أ ، ب ، ١٥٦ أ وراجع التاليف فى ص ٣٤١ ، ل ١٣٠ هـ هنا .

(٥) قارن بالأبكار حيث يعرض هذه الشبهة فى ٥٣/٢ ب - ١٥٤ ب ويحجب عنها فى ١٦٦/٢ ب .

أن لو ثبت أنه تحدى عليهم^(١) به ، ومنعهم من الاتيان بمثله ، وذلك غير معلوم ، فلا بد من إثباته^(٢) . ثم ولو ثبت أنه تحداهم به فما الذى يؤمننا من أن المعارضة وقعت ، وانقضت الأهواء على دفعها وإبطالها^(٣) ، أو صرف الله دواعى الخلق عن نقلها ، وأنسأهم إياها^(٤) ، أو أن خوف السيف منهم من إظهارها^(٥) . أو أنهم لم يتعرضوا بالمعارضة لإعراضهم عن النظر فى أن ذلك مما يوجب إفحامه وإبطال دعوته ، أو أن إعراضهم كان قصدا لإهانته وإخماله بترك معارضته^(٦) ، أو لاعتقادهم أن السيف والسنان أقرب إلى إخماد / نائرتهم وإطفاء جمرته من الاتيان بمعارضته ، والتطويل فى محاورته ، وإلا فكيف ١٣٢/ب يعجزون عن الاتيان بمثله وهو غير خارج عن حروف المعجم ، التى يتكلم بها العرب والمعجم ، والألكنُ والألسن^(٧) ؟ .

كيف وإنه مامن أحد إلا وهو قادر على أن يأتى منه بالكلمة والكلمات ، والآية والآيات ، ومن كان قادرا على ذلك كان قادرا على كله . لكن غاية ما يقدر أنه يتميز عليهم بنوع فصاحة وجزالة ، وذلك غير مستحيل ؛ إذ التفاوت فيما بين الناس - فى ذلك - واقع لامحالة ، وليس له حد يوقف عنده ؛ إذ مامن فصيح إلا ولعل ثم من هو أفصح منه ، فغير ممتنع أن تنتهى الفصاحة فى حق شخص إلى حد يعجز عن الاتيان بمثله ، وذلك لا يوجب جعله نبيا^(٨) . وإلا للزم أن من كان دونه فى الدرجة أن يكون نبيا وكلامه معجزا بالنسبة إلى من هو دونه ، وأن يكون هو متبوعا بالنسبة إلى من هو دونه وتابعا بالنسبة إلى من هو أفصح منه .

(١) كذا بالأصل .

(٢) انظر الإجابة عن هذا فى الإعجاز الباقلافي ١٩/١ - ٣١ والأبكار ١٤٦/٢ ب ١٤٧ ، أ ، ١٥٠ ب ، ١٥١ أ

وكذا فى ل ١٥٦ ب .

(٣) قارن بإعجاز القرآن ٣١/١ ، ٣٢ ، والأبكار ١٥٧/٢ أ .

(٤) قارن برد الباقلافي على هذه الشبهة فى التمهيد ١٢٣ والجوابين فى الإرشاد ٣٤٦ - ٣٤٨ .

(٥) قارن بالأبكار ١٥٧/٢ أ ، وانظر هذه الشبهة وردها فى التمهيد ١٢٢ ، ١٢٣ .

(٦) قارن بالأبكار ١٥٧/٢ أ ، ب فى عدم المعارضة بسبب عدم الاكتراث والاستهانة بالإرشاد ٣٤٨ - ٣٤٩ .

(٧) انظر هذا الاعتراض وردده عند الباقلافي إعجاز القرآن ٢٧/١ - ٣٢ وفى التمهيد الباقلافي ١٢٤ ، ١٢٥ وقارن

بالأبكار ١٥٧/٢ ب .

(٨) عرض المؤلف هذه الشبهة بالأبكار ١٥٤/٢ أ ، ب ، وانظر هذا الاعتراض والجواب عنه فى الإعجاز ١٨٤/٢ -

١٨٦ ، و التمهيد ١٢١ .

ثم إنه يمتنع أن يكون معجزا من وجهين : الوجه الأول^(١) : أنه من المجاز أن يكون يكون ذلك قد حصل له قبل التحدى بالنبوة ، وادعاء الرسالة ولم يظهر عليه ؛ فإنه لا مانع على أصلكم - من إجراء الخوارق على يد من ليس بنبي . وعلى تقدير جواز تقدمه على التحدى يخرج عن أن يكون دالا على صدقة من حيث إن المعجزة لم تدل إلا من جهة أنها نازلة منزلة التصديق بالقول ، وذلك لا يكون إلا مع وجودها عند الدعوى ، لا قبلها ، كما سبق . وليس إظهار ذلك عند الدعوى خارقا ، كما في الإحياء ، وشق البحر ونحوه ، بل هو محض تلاوة وتكرار ، ولا افتراق فيه بين إنسان وإنسان ، وإنما الخارق إظهاره إليه وإطلاعه عليه ، ومع جواز سبقه يمتنع أن يكون دالا على صدقه .

والوجه الثاني^(٢) : أن من حفظه ، ومضى به إلى أهل بلد لم تبلغهم الدعوة ولم يسمعو بمثله ، ولا بمن ورد على يده ، فتحدى به عليهم ، فلا بد من أن يوجب التصديق أو التكذيب : فإن أوجب التصديق فهو معلوم كذبه ، وأن أوجب التكذيب مع ما ظهر لهم على يده من الخارق ، أفضى إلى إفحام الرسل ، وإبطال / المعجزات وظهور الآيات ، ولذلك [لاسبيل^(٣)] ١/١٣٣ إلى القول بمثل ما ينقل ويحفظ أن يكون معجزا ، دالا على صدق الرسالة ، بل المعجزات يجب أن تكون كشق البحر وإحياء الموتي وقلب العصا حية إلى غير ذلك ، مما لا سبيل إلى ظهوره على يد [غير^(٤)] نبي .

فإذا قد ثبت أنه لا إعجاز في القرآن ، ثم ولو كان معجزا بناء على كونه خارقا لوجب أن يكون ما ظهر من العلوم الرياضية ، كالهندسية والحسابية ، معجزا . وأن يجب التصديق لمن أتى به عند تحديه بالرسالة ودعواه للنبوة ، وهو محال^(٥) .

(١) انظر (الدقيقة) التي مضت في ل ١٢٨ ب والتعليق عليها ، وقارن بالأبكار ١٥٦/٢ أ ، ب حيث يعرض هذا الوجه ويوجب عنه في ١٦٣/٢ أ .

(٢) قارن بالأعجاز ١٩٩/٢ والتهيد ١٢٦ - ١٢٧ وفي الأبكار ١٥٨/٢ أ عرض هذا الوجه من الشبهة والرد عليه .
(٣) في الأصل « وذلك » ثم فراغ انمى ما كان مكتوبا فيه إلى قوله (إلى القول بمثل . . » وقد صححته وأكثته اعتمادا على الأبكار ١٥٨/٢ أ .

(٤) زيادة لا بد منها والافسد المعنى قارن بالأبكار ١٥٨/٢ أ .

(٥) قارن بالأبكار ١٥٦/٢ أ حيث يعرض هذه الشبهة ثم يوجب عنها في ١٦٤/٢ أ وانظر ما سياتي هنا في ١٣٦ أ

وما ذكرتموه من تسبيح^(١) الحصى وانشقاق القمر ، وتكليم الغزالة ، وحنين الجذع ، ونحو ذلك فأحاد هذه الأمور غير معلومة ، ولا منقولة بطريق التواتر ، وإنما هي مستندة إلى الآحاد ، وهي مما لا سبيل إلى التمسك بها في القطعيات ، وإثبات النبوات .

وزادت العناية^(٢) على هؤلاء ، فقالوا : قد ثبت أن موسى الكليم كان نبيا صادقا ، بما ظهر على يده من شق البحر ، وقلب العصا حية ، وبياض يده ، إلى غير ذلك . وقد نقل عنه بالتواتر خلف عن سلف أنه قال لقومه : « هذه الشريعة مؤبدة عليكم ، لازمة لكم مادامت السموات والأرض » فقد كذب كل من ادعى نسخ شريعته . وتبديل ملته . فلو قلنا : إن محمدا كان^(٣) نبيا ، وإن شرعه ناسخ بطريق الصدق ، للزم أن يكون موسى الكليم فيما قاله كاذبا ، وهو محال .

وزادت الشمعية^(٤) على العناية بأن قالوا : لو جاز أن يكون محمد نبيا لجاز القول بنسخ الشرائع ، والنسخ في نفسه محال ؛ فإنه إذا أمر بشئ فذلك يدل على حسنه وكونه مرادا ، وأن فيه مصلحة ، فلو نهى عنه انقلب الحسن قبيحا والمصلحة مفسدة ، وما كان مرادا غير مراد ، ويلزم من ذلك البداء والندم^(٥) بعد الأمر والطلب ، وهو ممتنع في حق الله - تعالى . ثم إن مدلول النسخ في الوضع ليس إلا الرفع ، وذلك لا سبيل إلى تحقيقه ، فيما أمر به ونهى عنه ، فإنه أما أن يكون الرفع لما وقع أو لما لم يقع : فإن كان لما وقع فهو محال ، وإن كان لما لم يقع فرفع غير الواقع محال / أيضا كما وقع في الواقع . ١٣٣/ب

(١) راجع ما مر عن المعجزات الحسية ١٣٢ أ ، وما سيأتي في ١٣٦ أ ، وقارن بالأبكار ١٥٦/٢ ب .

(٢) قارن بالأبكار ١٥٨/٢ ب حيث يورد شبهة العناية وكذا التمهيد ١٤٠ - ١٤٤ حيث يذكرها ويرد عليها غير أنه ينسبها للشمعية لا للعناية كما سلفت الإشارة إلى ذلك .

(٣) في الأصل (لكان) .

(٤) راجع ما مر في ص ٣٤١ عن فرق اليهود وانظر التمهيد ص ١٣١ وما بعدها وخاصة ١٤٤ و ١٤٧ حيث يرد على شبهة من أحال النسخ وهم العناية في نظره والأبكار ١٥٨/٢ ب .

(٥) قارن بشأن - مسألة البداء - بالاحكام في أصول الإحكام (١/١٠١ - ١٠٤) والتمهيد ١٤٥ - ١٤٧ ومقالات الاسلاميين ١٩٢/٢ والفرق بين الفرق ٢٧ - ٣٨ ، ونهاية الأقدام ٤٩٩ - ٥٠٣ وبحر الكلام ٨٩ - ٩٠ والأبكار ١٥٨/٢ ب ونشأة الفكر للتشار ٤١/١ - ٥٠ ، ٤٨/٢ - ٥٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ .

وأما العيسوية^(١) منهم فإنهم قالوا : سلمنا ظهور المعجزات على يده ، واقترانها بدعوته ، لكنه إنما ادعى الرسالة للعرب خاصة ، لا إلى الأمم كافة ، فلا بد^(٢) لبيان عموم دعواه من دليل قاطع ، ولا سبيل إليه .

والجواب عن كلمات أهل الزيغ عن الصواب :

أما إنكار ظهور القرآن على يده ، واقترانه بدعوته فمما لا سبيل إليه^(٣) . إلا في حق من رفع نقاب الحياء عن وجهه ، وارتكب جملة الضرورة الحاصلة من أخبار التواتر بذلك ؛ فإن ما من عصر من الأعصار ، ولا قطر من الأقطار ، إلا والناس فيه بأسرهم مطبقون ، الموافقون والمخالفون ، على أن ذلك مما لم يظهر إلا على^(٤) يده ، ولا صدر إلا من جهته ، واستقر ذلك في الأنفس ، على نحو استقرار العلم بالملوك الماضية والأمم السالفة ، والبلاد النائية ، فمن تنفوه بإنكاره فتد ظهرت مخازيه ، وسقطت مكالمته ، وكان كمن أنكر وجود مكة وبغداد ، ووجود من اشتهر من هؤلاء العباد ، ونحو ذلك . وبه يندفع تشكيك من شكك على نفي العلم الحاصل بالأخبار ، الواردة على لسان الجمع الكثير والجم الغفير ؛ بأن^(٥) ما من واحد إلا والكذب في حقه ممكن . وحصول العلم بخبره ممتنع ، وذلك لا ينتفى عنه بسبب انضمامه إلى من هو مثله في الرتبة . ولا حاجة إلى الإطناب^(٦) .

وأما جواز الإعجاز من جهة القراءة والمقروء فتحويل لاحاصل له ؛ فلنا لانقول :

(١) راجع ما مر في ١٣٠ أ وانظر ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ حيث يناقش العيسوية وانظر الملل والنحل للشهرستاني ٥٨ - ٥٥/٢ .

(٢) في الأصل (فلا بد من بيان عموم دعواه إلى دليل)

(٣) في الأصل « إلى إنكاره » . (٤) في الأصل « عن يده » .

(٥) في الأصل (فان) والصواب ما أثبتته .

(٦) قارن بالأعجاز للباقلاني ٩/١ ، ١٠ ، ١٤٧/٢ - ١٥١ والاتقان للسيوطي ١١٦/٢ ، ١١٧ والأبكار ١٦٠/٢ ب ، ١٦١ أ والفرق بين الفرق - حيث ينسب مثل هذه الدعوى ضد التواتر إلى النظام - ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٤ ، ١٣٥ .

إن المعجز هو الصفة القديمة القائمة بذات الرب - تعالى ، ولا ما يتعلق من القراءة بكسب القارئ ، بل وجه الإعجاز فيه قد يتقرر من وجهين^(١) :

فتارة نقول : إن المعجز هو إظهار ذلك المقروء القائم بالذات على لسان الرسول بما خلق الله من العبارات الدالة عليه . فلا يكون كلامه الدال هو المعجز ، ولا المدلول . بل إظهار ذلك المدلول بكلامه ، عند تحديه بنبوته . ولامحالة أن ذلك مما يتقاصر عن تحصيله أرباب الفكر ، ويكفلُ دونه حذاق أهل النظر ، وذلك كما ذكرناه في قضية المتحدى بإظهار ما في الصندوق ونحوه^(٢) . /

١/١٣٤

وتارة نقول : إن المعجز هو هذه العبارات^(٣) ، وهذه الكلمات ، من جهة ما اشتملت عليه من الفصاحة والبلاغة والنظم المخصوص ، وذلك مما لا يدخل تحت قدرة النبي ، ولا هو متوقف على إرادته ، بل هو مقدور ومخلوق لله - تعالى ، وما هو مقدور له ومتعلق كسبه فليس إلا حفظه وتلاوته ، ونسبته إليه كنسبته إلينا ؛ فإننا نعلم من أنفسنا عند قراءته ، والشروع في تلاوته ، أن ما [هو^(٤)] متعلق كسبنا منه ليس إلا القراءة والتلاوة ، دون النظم والبلاغة ، وما اشتمل عليه من الفصاحة ، لكن لما اختص بإظهار ذلك على لسانه ، بطريق الوحى عن ربه ، مقارنة لدعوته ، وكان ممن تكل عن الإتيان بمثله قوى البشر ، ويعجز عن معارضته ذوو القدر ، كان ذلك دليلا على صدقه ، كما سلف^(٥) .

ومن صفت فطرته ، واشتدت قريحته ، وكان ناظرا [أربيا^(٦)] علم أن ما من آية^(٧) من القرآن إلا وهى - لما اشتملت عليه من النظم البديع ، والترتيب البليغ ، والمعنى^(٨) - معجزة ، وأنه من عند رب العالمين . وعلى قدر سلامة الفطر ، وصحة النظر يقع التفاوت

(١) قارن بالأعجاز ٧١/١ ، ٧٢ حيث يذكر هذا الاعتراض ويحجب عنه بالوجه الأول ثم يعود إلى مناقشته أيضا في ١٥٨/٢ - ١٦٠ ، والأبكار ١٦١/٢ ب ونهاية الأقدام ٤٥٣ - ٤٥٥ .

(٢) في ل ١٢٨ ب ، ١٣٢ ب .

(٣) قارن بآن حزم في الفصل ٥/٣ - ١١ حيث يناقش من قال إن القرآن عبارة عن كلام الله وليس هو نفس كلامه .

(٤) زيادة ليست في الأصل .

(٥) قارن بالأبكار ١٦١/٢ ب ، والتهيد ١٢٦ ، ١٢٧ .

(٦) غامضة بالأصل اثبتتها اجتهدا .

(٧) انظر في القدر المعجز من القرآن ، الأعجاز الباقلافي ١٥١/٢ ، ١٥٨ ، والأثقان للسيوطي ١٢٥/٢ والفصل

لابن حزم ١٩/٣ ، ٢٢ وما سيأتي في ل ١٣٥ = ص ٣٣٥ .

(٨) في الأصل « هو المعنى » .

بين الناظرين في إعجاز القرآن العظيم^(١) ، قرب شخص يكون عنده بالنظر إلى نظمته وحده معجزة ، [و^(٢)] بالنظر إلى بلاغته معجزة ، ورب شخص يكون الإعجاز عنده من الأمرين . وعلى هذا التفاوت يكون الاختلاف بين الآية والسورة والكتاب برمته في الإعجاز . فالخفاء إن وقع في إعجازه ، بالنسبة إلى نظمته أو بلاغته ، أو بالنظر إلى آيه وسوره ، فلا خفاء بأن مجموع ذلك يكون خارقا معجزا ، ولا اختلاف فيه عند القائلين به^(٣) .

وأما إنكار تحديه بالقرآن للعرب وإفحامه ذوى الأدب ، فهو أيضا مما علم بالضرورة والنقل المتواتر ، كما علم وجوده وظهور القرآن على يده ، ولا حاجة^(٤) لإنكاره . كيف والقرآن مشحون بقوارع من الآيات دالة على التحدى ، ونعى العرب ؟ مثل قوله : « فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ »^(٥) ، (فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ)^(٦) ، (فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ)^(٧) ، وقوله : (لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ / عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ)^(٨) إلى غير ذلك من الآيات^(٩) فكيف يقال بإنكار وقوع التحدى ؟

ثم ما من آية من هذه الآيات إلا وهى منقولة على لسان التواتر، وهو سواء فى سائر الآيات^(١٠) ، وذلك مما يمتنع معه القول بكونها^(١١) مؤلفة بعد النبى - عليه السلام ، أو أنها مجمعة لغيره من الأنام . فإذا ثبت تحديه به العرب وأرباب^(١٢) الفضل منهم والأدب ، فلو وقعت المعارضة منهم لاشتهر ذلك ولتوفرت الدواعى على نقله كما توفرت على نقل غيره ، إما على لسان الموافق أو المخالف ؛ إذ السكوت عن مثل هذا والتواطؤ على تركه مما تقضى العادة الجارية

(١) قارن بالإعجاز للباقلانى ٢/ ٢٠٥ ، ٢٠٦ .

(٢) الواو ليست فى الأصل .

(٣) قارن بالأبكار ٢/ ١٦٤ أو إعجاز القرآن للباقلانى ٢/ ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٤) فى الأصل « ولا حاجة » .

(٥) جزء من الآية ٩ من سورة القصص ، وقد وردت فى الأصل : (فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِثْلِهِ) ولا توجد آية فى القرآن بهذا اللفظ .

(٦) جزء من الآية ١٣ من سورة هود عليه السلام .

(٧) جزء من الآية ٢٣ من سورة البقرة .

(٨) جزء من الآية ٨٨ من سورة الأسراء .

(٩) قارن بالأبكار ٢/ ١٦٤ ب وراجع ما مر فى ل ١٣١ أ عن آيات التحدى .

(١٠) قارن بشأن تواتر القرآن جملة وتفصيلا ، بالأبكار ٢- ١٦٠ ب ، ١٦١ والأتقان ١- ٧٥- ٨٣ .

(١١) فى الأصل (بكونه)

(١٢) فى الأصل « وامان »

بإحاطته^(١) ، والمدعى لذلك ليس هو - في ضرب المثال - إلا كمن يدعى ظهور نبي آخر بعد النبي عليه السلام ، أو وجود إمام قبل الأئمة الأربعة^(٢) ، أو أن البحر نشف في بعض الأوقات ، أو الدجلة أو الفرات ، ولا يخفى ما في ذلك من الإبطال .

ولا يمكن أن يكون خوف السيف مانعا^(٣) من نقل ذلك وإظهاره في العادة كما لم يمنع دعوى المعارضة في كل زمان^(٤) ، وإن كان ذلك لمسا^(٥) في القرآن^(٦) ، بل الواجب ، بالنظر إلى العادات ومقتضى الطباع ، النقل لمثل ما هو من هذا القبيل ، ولو على سبيل الإسرار ، كما قد جرت به عادة الناس في التحدث بمساوي ملوكهم وإظهار معائبهم ، وإن كان خوف السيف قائما في حقهم ، لاسيما وبلاد الكفار متسعة ، وكلمة الكفر في غير موضع شائعة ، فلو كان ذلك مما له وقوع لقد أشيع كما أشيع غيره مما ليس بموافق للدين ، ولا يتقبله أحد من المسلمين^(٧) .

ولاجئز أن يقال : إن ترك المعارضة محمول على الإهمال ، أو على الغفلة عن كون المعارضة موجبة للإفحام^(٨) ، أو على اعتقاد أن السيف أبلغ في دحره وردعه وإبطال دعوته ، فإن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد كان يقرعهم بالعي^(٩) ، ويردد عليهم تعجيزهم في الأحياء ، ويقول : « فَاتُّوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ^(١٠) » مع أن العرب / ١٣٥ / ١ قد كانت في محافلها تتفاخر بمعارضة الركيك من الشعر ، وتتناظر في مجالسها بمقابلة السخيف من النثر ، ولامحالة أن القرآن في نظر من له أدنى ذوق من العربية ، وأقل نصاب من الأمور الأدبية ، لا يتقاصر عن فصيح أقوال العرب ، وبديع فصولهم في النظم

-
- (١) قارن بالأبكار ١٤٦/٢ أ ، واتمهيد ١١٥ ، ١١٧ .
(٢) المقصود « الخلفاء الراشدون » وانظر اللع للأشعري ٩٥ حيث يستخدم هذا المصطلح وانظر ما سيأتي في ل ١٣٨ ب
(٣) في الأصل (مانع)
(٤) كرر الناسخ عبارة (في كل) ولم يثبت علامة الزيادة .
(٥) المقصود حدوث المعارضة للأنبياء فعلا كما نقل من معارضات للقرآن عن مسلمة وغيره .
(٦) يلاحظ من هذه الفقرة بصر الأمدى بطبائع الناس وقارن بالأبكار ١٦٦/٢ ب ، ١٦٧ أ .
(٧) راجع ما مر في ل ١٣٢ أ والتعليق عليها .
(٨) في الأصل (بالعا) صححتها اعتمادا على الأبكار ١٦٥/٢ ب .
(٩) الآية ٣٨ من سورة يونس ، وهي في الأصل (بسورة من مثله) ولا توجد « من » في آية يونس ، ويبدو أنها اشتبهت عليه بالآية ٢٣ من البقرة التي مرت في ل ١٣٤ أ .

والنثر ، بل والخطب^(١) ، فكيف يخطر بعقل عاقل ، أو يتوهم واهم ، أن العرب مع ما أوتوه من العقل الغزير ، ومن حسن التصرف والتدبير ، تشاركوا معارضة القرآن ، إخصاسا به وإهمالا ، أو لغفلتهم أن ذلك مما يدفع الضرر عنهم ، أو لأن السيف أنجع وأوقع لهم ، مع ما كان المسلمون عليه من شدة البأس وعظم المراس ، والقوة الباهرة ، والعزمة الحاضرة ، والنصرة الحاصرة ، وهم يمكنهم دفع ذلك كله بفصل أو سورة يقولها واحد منهم ؟ إن هذا هو الخسران المبين^(٢) .

ولاننكر أن هذه المثالات ، ووقوع هذه الاحتمالات - بالنظر إلى العقل ، وإلى ذواتها - ممكنات ، لكنها كما أوضحناه^(٣) - بالنظر إلى العادة - من المستحيلات ، ولا يلزم أن ما كان ممكنا باعتبار ذاته أن لا يلزم المحال من فرض وجوده أو عدمه باعتبار غيره ، كما حققناه في غير موضع من هذا الكتاب^(٤) ، ثم إن هذه الاحتمالات ، إن كان الخصم كتابيا فهي أيضا لازمة له في إثبات نبوة من انتفى إليه ، والقول بتصحيح رسالة من اعتمد عليه ، وذلك كالنصارى واليهود وغيرهم من أهل الجحود ، فما هو اعتذاره عنها هو اعتذارنا عنها ههنا^(٥) .

ولا يلزم من كون القرآن مركبا من الحروف والأصوات أن لا يكون خارقا ولا معجزا ؛ لما بيناه ، من اشتماله على النظم البديع ، والكلام البليغ ، الذي عجزت عنه بلغاء العرب وفصحائهم^(٦) . وقدرة بعض الناس على الإتيان بما شابه منه كلمة أو كلمات لا توجب القدرة على ما وقع به الإعجاز^(٧) ، وإلا [كان^(٨)] لكل من أمكنه الإتيان

(١) للخطب عند الأمدى مكانة متازة ، وانظر كشف القويها ل ٥ ب والمبين ل ٨ ب ، ٩ ا وقارن كلامه هنا بالأبكار ١٦٥/٢ ب ، ١٦٦ أ حيث يفيض في وصف مكانة الرسول فيهم قبل البعثة وبعدها .

(٢) قارن بما مر في ل ١٣١ ب ، والتعليق عليها ، والأبكار ١٦٤/٢ ب ، ١٦٦ أ حيث يبدع في رد هذه الشبهة .

(٣) في ل ١٣٣ ب ، ١٣٤ ب وقد قررهما في مواضع من الأبكار منها ٢٥٩/٢ ب ، ١٦٧ أ .

(٤) راجع ل ٣٩ أ من هذا الكتاب والتعليق عليها حيث عرض لمسألة القدرة على ما تعلق العلم بضده .

(٥) هذه الطريقة في المعارضة وقلب السؤال على الخصم استخدمها الباقلاني في مثل هذا المقام في التمهيد ١٢٩ .

(٦) قارن بالشهرستاني في نهاية الأقدام ٤٥٣ والباقلاني في الإعجاز ١٥٨/٢ - ١٦٠ .

(٧) قارن بما مر ل ١٣٤ أ أو التعليق عليها بخصوص القدر المعجز من القرآن ، وقارن بالأبكار ١٦٤/٢ ب في ميله إلى الرأي القائل بأن المعجز «سورة تبلغ في الطول مبلغا تتبين فيه رتب ذوى البلاغة» وقارن برسالة التوحيد ١٤٦ في التحدى بأقصر سورة .

(٨) في الأصل « وإلا كل » .

بكلمة أو كلمتين من نظم أو نثر أن يكون شاعرا ، ناثرا ، وأن لا يقع الفرق بين الألكن/والألسن . ولا يخفى ما في ذلك من العبث والزلل . فإننا نحس من أنفسنا العجز ١٣٥/ب عن بعض ما نقل عن فصحاء العرب من نظم أو نثر ، وإن كنا لانجد أنفسنا وقدرنا قاصرة عن الإتيان منه بكلمة أو كلمات ، بل وليس هذا إلا نظير ما لو قيل بوجوب كون الجبل مقدورا^(١) حملُه بالنسبة إلينا ، لكون بعضه مقدورا^(١) ، إذ هو زيف وسفسطة . ثم ولو كان ذلك مقدورا لهم لقد بادروا إلى الإتيان به ، وسارعوا إلى دفع ما تحدى به على ما سلف^(٢) .

لكن لا ننكر أن من مقدورات الله - تعالى - أن يظهر على يد غيره ما يعجز عن الإتيان بمثله ، وتكون نسبته إلى هذا المعجز كنسبة هذا المعجز إلى غيره من الكلام ، وأن ذلك لو ظهر لكان مبطلا لرسالته ، أن لو كان التحدى بأنه لاسبيل إلى الإتيان بمثله ، لأن يكون التحدى بإظهار ما هو خارق للعادة على يده فقط ، أي لم يعهد له في العادة قبل ذلك مثال كما سبق تحقيقه . وكذا الكلام فيما^(٣) هو دونه بالنسبة إليه أيضا .

وأما منع جواز دلالة على الصدق بناء على جواز تقدمه [على الدعوى^(٤)] ، فقد سبق وجه إبطاله فيما مضى^(٥) ، فلا حاجة إلى إعادته .

وأما ما فرض من جواز تحدى مَنْ حَفِظَهُ على أهل بلد لم تبلغهم الدعوة ، فمجرد ظهوره على يده^(٦) غير كاف مهما لم يُعلم بطريق قطعي أن ذلك مما لم يظهر على يد غيره . وغاية ما في الباب أنهم لو علموا ظهور ذلك على يد غيره فذلك لا يوجب العلم بعدم ظهوره على يده [هو^(٧)] ، لكن [لعله لو تلاه عليهم لقد علم أنه مما لم يظهر على يده ، من جهة اشتماله على شرح أحوال وأمور وأحكام ، اختصت بأسباب ووقائع حدثت^(٨) في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم -

(١) في الأصل (مقدور) .

(٢) قارن بالبيان ١٤ - ١٧ والأبكار ١٦٤/٢ ب ، ١٦٥ أو المفضى ٢٠٥/١٥ - ٢٠٩ .

(٣) في الأصل (فيمن) .

(٤) زيادة ليست في الأصل .

(٥) ل ١٢٨ ب انظر التعليق هناك . وقارن بالأبكار ١٦٣/٢ أ .

(٦) في الأصل (يد غيره كاف) وقارن بالتهيد ١٢٧ .

(٧) في الأصل (يد غيره ، بل لعله . . الخ . .)

(٨) في الأصل (حدثه) .

لو ذكرت بالنسبة إلى غيره^(١) لقد كان ذلك في نفسه يعد لغوا من القول، وسفها من الكلام .
ولا كذلك في حق النبي - عليه السلام ، فإنه قد علم من جهة القطع أن ذلك مما لم يظهر
على يد غيره بناء على ما احتف به من القرائن القطعية ، والأمور اليقينية^(٢) ، من نزوله
على وفق أحوالهم ، ومطابقته / لأقوالهم ، وذلك كما في قصة براءة عائشة ، وذم أبي هب ،
وما ورد من الآيات في يوم بدر وأحد ، إلى غير ذلك مما يمتنع تصوره عند كونه كاذبا
في دعواه ، بل الباري - تعالى - [يطبع^(٣)] على قلبه وعقله ، ويمخم على لسانه بحيث
لا يتمكن من إتيانه والتحدى به أصلا .

وأما غيره من الكتب الغريبة والأمور العجيبة ، من الرياضيات والهندسيات والحسابيات ،
والأمور التي لا يمكن الإتيان بمثلها ، فقد قيل : إن مستند إظهارها وسبب اشتهاها ليس
إلا من النبيين والمرسلين^(٤) ، وغاية ما زيد فيها تتميم وترتيب . ولو قدر أنها مما لم يظهر
على يد نبي ، فلا إحالة في ذلك ، لما سلف ، وعند التحدى بها وثبوت كونها خارقة ،
يجب القول بالتصديق ، والقبول بالتحقيق ، لكون مظهر على يده نازلا منزلة التصديق
له ، بخلق الله - تعالى - له ذلك على يده ، واقتترانه بدعوته ، كما سبق .

ثم إن ذلك لازم للخصم إن كان كتابيا ، بالنسبة إلى مظهر على يد نبيه من
المعجزات والآيات ، ولا مخلص له منه^(٥) .

وما قيل من أن آحاد المعجزات^(٦) التي أشرنا إليها من انشقاق القمر ، وتسبيح

(١) في الأصل (غيرهم) .

(٢) قارن بالتهيد ١٢٦ ، ١٢٧ وراجع ما مر في ل ١٣٢ ب والتعليق عليها من هذا الكتاب .

(٣) كلمة غامضة بالأصل ، أثبتها اجتهدا وانظر التمهيد ١٢٧ .

(٤) قارن بصفحة ٣٢٩ ، والتعليق عليها من هذا الكتاب ، وبالتهيد ١١١ ، ١١٢ وما سبق أول هذا القانون من

التعليق حول حقيقة النبي ومهمته .

(٥) في الأصل (فيه) وراجع إلى ص ٣٣٥ والتعليق عليها حيث يلزمهم بمثل هذا .

(٦) راجع ما مر في ل ١٣٣ أ والتعليق عليها والامدى يتعرض في الأبكار ٢٧٣/٢ لانشقاق القمر وتمسك
الشيعة بعدم تواتره ورد عليهم ، وقارن برأى الشيخ رشيد رضا الذي تابع فيه بعض الأشاعرة ، وانظر توثيق أحاديث انشقاق القمر
في القول الفصل ١٦٣ ، ١٦٤ وانظر في موقف المعتزلة من المعجزات الحسية شرح الأصول الخمسة ٥٩٤ - ٥٩٥ ، وقارن
بالفرقان لابن تيمية ١٢٩ ، ١٣٠ حيث يحكى هذه المعجزات ويذكر محققه أن حديث انشقاق القمر رواه الشيخان عن أنس ،
وأن حديث تسبيح الحصى رواه البزار عن أبي ذر ، أما حنين الجذع في الصحيحين عن جابر .

الحصى ، ونحوه ، لم يثبت بطريق متواتر فبعيد ، فإننا نعلم - ضرورة - أن ما من عصر من الأعصار إلا وأصحاب الأخبار وأرباب الآثار وأهل السير والتواريخ قوم لا يتصور منهم التواطؤ على الكذب عادة ، وهم بأسرهم متفقون على نقل آحاد هذه الأعلام ، وكذا في كل عصر إلى الصدر الأول .

ثم ولو سلم ذلك في الآحاد فلا محالة أن عموم ورودها يوجب العلم بصدر المعجزات عنه ، وظهور الخوارق عنه جملة ، كما نعلم - بالضرورة - شجاعة عنتر وكرم حاتم ، لكثرة [مارواه] ^(١) النقلة عنهما [من] ^(٢) أحوال مختلفة تدل على كرم هذا وشجاعة هذا ، وإن كان نقل كل حالة منها نقل آحاد لانقل تواتر ^(٣) .

وأما الرد على العنانية فيما تقولوه ^(٤) ، وإبطالهم فيما تخرصوه فهو : أنهم ، مع عجزهم عن صحة السند ^(٥) ، في متن الحديث مختلفون ، فإن منهم من ^(٦) قال : الحديث هو قوله « / إن أطمعتموني لِمَا أَمَرْتُكُمْ [به] ^(٧) ونهيتكم عنه ثبت ملككم] كما [ثبتت السموات ١٣٦ / ب والأرض » ، وليس في ذلك ما يدل على دوام الملك ، فليس ذلك ينافي النسخ . ثم هو مشروط بطاعته ، والاثمار بمأثوراته ، والانتفاء عن منهياته ، وذلك مما لا يتحقق في حقهم بعده . ثم وإن قُدر أن المنقول هو قوله : « هذه الشريعة لازمة لكم خاتمة عليكم ^(٨) »

(١) زيادة ليست في الأصل .

(٢) قارن بلوحة ١٦٥/١ ب من الأبكار وراجع ١٣٣ أ من هذا الكتاب والتعليق هناك ، وقارن بالتهيد ١٠١ ، ١٠٢ وأصول الدين ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٥ ، ١٦٦ .

(٣) كذا في الأصل ، وفي الأبكار ١٦٧/٢ ب (نقلوه) وهو يتفق في رده عليهم مع ما هنا ، وقارن بالملل والنهل ٥٥ ، ٥٤/٢ .

(٤) انظر نقد المؤلف له من جهة السند في الأبكار ١٦٧/٢ ب حيث ذكر أنه من وضع ابن الراوندي ليحارص به دعوى الرسالة من محمد صلى الله عليه وسلم ، ويدل على ذلك بأن أخبارهم - الذين كانوا أعرف بالتوراة ، ككعب وابن سلام ووهب - لم يذكروه ولو كان صحيحا لكان أقوى ما يتمسكون به زمن النبي صلى الله عليه وسلم .

(٥) في الأصل (ما) .

(٦) زيادة ليست بالأصل ، والنص في الأبكار (١٦٧/٢ ب) : « إن أطمعتموني فيما أمرتكم به ونهيتكم عنه ثبت ملككم كما ثبتت السموات والأرض » وكذا في الإحكام ١١٤/٣ وهي نفس الفاظ الباقلاني في التمهيد ١٤٢ وينسبها إلى أكثر اليهود ، وانظر ما يورده الآمدي في الأحكام ١٠٨/٣ - ١٠٩ من نصوص التوراة التي تثبت وقوع النسخ فعلا بسبب رفع التوراة لأحكام في شرائع سابقة عليها .

(٧) قارن بما مضى في ل ١٣٣ أ فهو يختلف عنه قليلا .

فلا مانع من أن يكون ذلك مشروطا بعدم ظهور نبي آخر ، ويكون هو المراد باللفظ ،
ومع تصور هذا الاحتمال فلا يقين^(١) .

وأما استبعاد^(٢) أن يكون الشيء الواحد حسنا قبيحا ، طاعة معصية ، مصلحة مفسدة ،
مرادا غير مراد ، فقد أشرنا إلى إبطال مستند هذه الأصول ، ونبهنا على زيف جميع هذه
الفصول ، من التحسين والتقييح ، ورعاية الصلاح والأصلح ، ودلالة الأمر على الإرادة ،
بما فيه مقنع وكفاية^(٣) .

ثم إنه لا يبعد صدور الأمر من الله - تعالى - نحو المكلفين بفعل شيء مطلقا في وقت
ويكون ذلك ممدودا ، في علم الله ، إلى حين ما علم أنه ينسخه عنده^(٤) ؛ لعلمه بأن مصلحة
المكلف في ذلك الأمر ؛ لاعتقاده لموجبه ، وكف نفسه عما يغويه ، ثم يقطع عنه
التكليف في الوقت الذي علم أنه سينسخه عنده^(٥) لعلمه بما فيه من المصلحة وكف المفسدة ،
(يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ^(٥)) ويكون ذلك الفعل نفسه بالإضافة إلى وقت مُتَعَلِّقٍ
المصلحة والحسن والإرادة ، [و^(٦)] بالإضافة إلى غيره متعلق القبح والمفسدة والكراهة ،
وذلك كما أمر بالصيام نهارا ونهى عنه ليلا ، ونحو ذلك^(٧) .

(١) قارن بالتهديد حيث يورد هذه التأويلات المختلفة وغيرها للنص على فرض ثبوته ١٤٠ - ١٤٤ وكذا في الأبكار
١٦٧/٢ ب ، ١٦٨ أ وانظر هذا النص في الاحكام ١١١/٣ (هذه الفريضة مؤبدة عليكم مادامت السموات والأرض)
ورده عليه وتأويله له ص ١١٤/٣ - ١١٥ .

(٢) هذا بداية الرد على الشمعنية - وقارن بالأبكار ١٦٨/٢ أ .

(٣) راجع اللوحات ٨٨ أ - ٩٦ أ من هذا الكتاب .

(٤) في الأصل (عنه) .

(٥) جزء من الآية ٣٩ من سورة الرعد ، وهكذا يفسرها أبو السعود ١٧٢/٣ ثم يذكر وجوها أخرى في معناها ،
ومثله تماما عند النسفي ٢٥٢/٢ .

(٦) زيادة ليست بالأصل .

(٧) قارن هذا بمناقشة الباقلاني في التهديد ١٤٤ - ١٤٦ للشهتين الأولى والثانية من شبه اليهود وكذا الأبكار ٢٦٨/٢ أ
وانظر ما مضى ل ١٣٠ أ ، ١٣٣ أ من هذا الكتاب . والتعليقات هناك بخصوص مسألة النسخ .

وعلى هذا يندفع ما ذكروه من البداء والندم^(١)، فإن ذلك إنما يكون أن لو انكشف له في ثانی الحال ، ما أوجب له المنع عن الفعل ، والنهي عنه ، ولم يكن قد حصل ذلك له أولاً ، ومن استعمل من الأصحاب لفظ «الرفع» في النسخ ، فليس المعنى به غير قطع استمرار ما كان له ، من القوة والاستحكام وأن يبقى لولا النسخ^(٢) ، وذلك على وزن قطع حكم عقد البيع المطلق المستحكم/بالنسبة إلى الفسخ ، وهذا ليس برفع لما وجد ١/١٣٧ ولا لما لم يوجد ، ولا معنى للنسخ - عند الإطلاق به^(٣) - إلا هذا ، فقد بطل إذا ما تخيلوه ، وفسد ما توهموه .

ولا يتوهم إضافة قطع الاستمرار إلى الكلام ، الذي هو صفة الرب الكريم ، فإن العدم عليه مستحيل ، بل المراد إنما هو قطع تعلقه بالملك ، وكف الخطاب عنه ، وذلك غير مستحيل .

وأما العيسوية^(٤) فيمتنع عليهم - بعد التسليم بصحة رسالته وصدقه في دعوته - إلا^(٥) الإذعان لكلمته ؛ إذ لا سبيل إلى القول بتخصيص بعثته إلى العرب ، دون غيرها من الأمم ، مع ما اشتهر عنه وعلم بالضرورة والنقل المتواتر [من^(٦)] دعوته إلى كلمته طوائف الجبابرة ، وغيرهم من الأكاسرة ، وتنفيذه^(٧) إلى أقاصى البلاد ، وملوك العباد ، وقتال^(٨) من عانده ، ونزال من جاحده ، ثم ذلك [معمد]^(٩) على سند الصدر الأول من المسلمين

(١) قارن به ل ١٣٣ من هذا الكتاب والمراجع التي ذكرتها بشأن «البداء» وقارن إجابته هنا بالتهديد ١٤٦-١٤٧ والأبكار ١٦٨/٢ أو الأحكام ١٠١/٣-١٠٤ ومتن السؤل ٧٩-٨١ فالأفكار واحدة وإن كان الباقلاني يفيض في الرد والمناقشة وقارن بما كتبه القاضي عبد الجبار عن الفرق بين النسخ والبداء في شرح الأصول الخمسة ٥٨٣-٥٨٥ والنهاية في الانتصار ٩٣-٩٥ .

(٢) قارن تعريفه للنسخ هنا بما في الأبكار ١٠٠/٢ فهو يحمل الرفع على القطع أيضا ، وانظر الأحكام ١٠٦/٣ ط سنة ١٩٦٨ .

(٣) كذا بالأصل .

(٤) قارن به ل ١٣٣ ب من هذا الكتاب والتعليق عليها وانظر الفرق بين الفرق ٩ ، ١٠ حيث يذكر طائفة أخرى من اليهود تشبه العيسوية في مقالاتها هم (الشاركانية) وانظر التهديد ١٤٧ ، ١٤٨ والأحكام ١١٥/٣ والأبكار ١٦٨/٢ أ ، ب والملل والنحل ٥٥/٢-٥٦ وقارن برسالة ابن تيمية في هذه المسألة (إيضاح الدلالة في عموم الرسالة) ط الشيخ منير الدمشقي القاهرة سنة ١٣٦٩ هـ .

(٦) زيادة ليست في الأصل .

(٥) في الأصل (إلى) .

(٨) في الأصل (قتل) .

(٧) كذا بالأصل .

مع علمنا بأن ذلك العجم الغفير ، والجمع الكثير ، ممن لا يتصور عليهم التواطؤ على الباطل عادة ، لاسيما لما^(١) كانوا عليه من شدة اليقين ومراعاة الدين ، فلو لم يعلموا منه - ضرورة^(٢) - أنه مبعوث إلى الناس كافة ، وإلى الأمم عامة ، من الأسود والأبيض ، وإلا لما نقلوا ذلك رعاية للدين ، مع أنه ترك الدين ، وكذلك أيضا من جاء من بعدهم على سُنَّتِهِمْ ، وهلم جرا إلى زمننا هذا . ولو لم يكن نبيا على العموم لزم أن يكون قد كذب في دعواه ، وأبطل فيما أتاه ، وذلك محال في حق الأنبياء ، وحق من ثبت عصمتهم بالمعجزات وقواطع الآيات .

وعلى هذا النحو ثبوت كونه « خاتم النبيين »^(٣) و آخر المرسلين ، حيث^(٤) قال : « لاني بعدى »^(٥) ، وتنزل الكتاب العزيز بمصدق ذلك ، تشريفا له وتكريما فقال : (وخاتم النبيين)^(٦) ، وعلم ذلك [فيما مضى]^(٧) من أهل عصره ، ولم يزل تتناقله الأمم والأعصار في سائر الأقطار ، ومن لا يتصور عليهم التواطؤ على الكذب ، واللهو ١٣٧/ب واللعب ، وعلم ذلك ضرورة من قوله وكتابتته ، فلا سبيل إلى جحده سمعا ، / وإن كان ذلك جائزا عقلا .

وهذا آخر ما أردنا ذكره من النبوات ، والأفعال الخارقة للعادة .

والتوكل على رب الخيرات .

(١) في الأصل (ولما) .

(٢) قارن بالأبكار ١٦٨/٢ أ ، ب حيث يورد النصوص المصرحة بعموم الرسالة المحمدية من الكتاب والسنة ، وانظر بحث الشيخ محمد أبي زهرة في مجموعة أبحاث المؤتمر الثالث لجمع البحوث الإسلامية ص ٣٣٧ - ٣٤٤ والفرق بين الفرق ١٠ ، ١١ .

(٣) انظر في مسألة ختم النبوة للأمدى : منتهى السؤل ٨١/٣ والاحكام ١١٢ ، الأبكار ١٦٨/٢ أ ، ب وقارن بهجر الكلام ٨٤ - ٨٥ ومقالات الإسلاميين ١١١/٢ - ١١٢ والتهيد ١٤٣ - ١٤٤ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، وأصول الدين ١٩٢ ، ١٩٣ وفصائح الباطنية بدوى ٤٠ - ٤٣ والفرق بين الفرق ١٠ ، ٣٣ - ٣٥ ، ٢٢٩ - ٢٤٠ ونهاية الأقدام ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٩٩ - ٥٠٣ والملل والنحل ١٠/٢ - ٢٩ والفصل ١٨٣/٤ . وانظر من المحدثين اقبال (تجديد التفكير الديني في الاسلام) ١٤٣ ، ١٤٥ والندوى « رسالة القاديانية ثورة على النبوة المحمدية والاسلام » ط القاهرة سنة ١٩٥٣ ومحمد عبده رسالة التوحيد ص ١٥ وما بعدها والشيخ مصطفى صبري القول الفصل ص ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٦٥ - ١٧٧ .

(٤) في الأصل (فإنه حيث) .

(٥) هذا جزء من حديث رواه البخاري عن أبي هريرة ، انظر رياض الصالحين للنووي ص ١٤٠ .

(٦) جزء من الآية ٤٠ من سورة الاحزاب .

(٧) غامضة بالأصل ، قارن بالأبكار ١٦٨/٢ أ ، ب .

الفانوز الثامن

في الامانة

ويشتمل على طرفين

(تمهيد :) (١)

واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات (٢) ، ولامن الأمور اللابدييات ، بحيث لايسع المكلف الإعراض عنها ، والجهل بها ؛ بل لعمري إن المعرض عنها لأرجى حالا من الواغل فيها ، فإنها قلما تنفك عن التعصب والأهواء ، وإثارة الفتن والشحناء ، والرجم بالغيب في حق الأئمة والسلف بالإزراء ، وهذا مع كون الخائن فيها سالكا سبيل التحقيق ، فكيف إذا كان خارجا عن سواء الطريق (٣) ؟

لكن لما جرت العادة بذكرها في أواخر كتب المتكلمين ، والإبانة عن تحقيقها في عامة مصنفات الأصوليين (٤) ، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها ، في هذا الكتاب ، موافقة للمألوف من الصفات ، وجريا على مقتضى العادات .
لكننا نشير إلى تحقيق أصولها على وجه الإيجاز ، وتنقيح فصولها من غير احتياز (٥) .

والكلام فيها يشتمل على طرفين :

- (أ) طرف في وجوب الإمامة ، وشرائطها ، وبيان مايتعلق بها .
- (ب) وطرف في بيان معتقد أهل السنة في إمامة الخلفاء الراشدين ، والأئمة المهديين ، الذين قضوا بالحق وبه كانوا يعدلون (٦) .

(١) زيادة ليست بالأصل .

(٢) في الأبيكار ٢/٢٦٢ ب « بل من الفروعيات » .

(٣) نجد هذا المعنى الخليل في الأبيكار ٢/٢٦٢ ب ، والاقتصاد للغزالي ١٣٤ ، وفي شرح الطحاوية ٣٩٨ - ٣٠٤ وكنموذج لما يجره الغلو في مسألة الأمامة انظر ما ذكره البغدادى في أصول الدين ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٨١ ، ٢٨٤ ، ٢٩٨ ، ٣٠٤ والغزالي في الاقتصاد ١٣٩ - ١٤١ والقاسمى عبد الجبار في المغنى ١١/٢٠ - ١٥ وانظر أيضا ضمى الإسلام ٢١٢/٢ - ٢٢٦ وشرح الطحاوية - الصفحات ٤٠١ - ٤٢١ والفصل لابن حزم ١٠٨/٤ .

(٤) كما في آخر اللع للأشعرى ١٣٣ - ١٣٦ والإبانة ٩٢ - ٩٦ وبحر الكلام للنسفى المسائريدى ٧٩ - ٨٧ شرح الطحاوية ٤٠٣ - ٤٢٤ والتمهيد للباقلانى ١٦٤ - ٢٩٣ والاقتصاد للغزالي ١٣٤ - ١٤١ والمعالم للرازى ١٥٣ - ١٨٢ ، والحاصل له ١٧٦ - ١٨٣ والأربعين له أيضا ٤٢٦ - ٤٧٨ والمغنى لعبد الجبار - الجزء العشرين منه ، في مجلدين ، ومن أهمل هذه المسألة الشهرستانى في نهاية الاقدام وابن رشد في مناهج الأدلة .

(٥) كذا في الأصل - والمراد الجمع والإحاطة راجع القاموس المحيط مادة (حوز) .

(٦) تضمين من الآية الكريمة ١٨١ من سورة الأعراف - وقارن بشرح النسفية ٤٧٧ - ٤٧٩ .

الطرف الاول في وجوب الامامة^(١) وما يتعلق بها

مذهب أهل الحق^(٢) من الإسلاميين أن إقامة الإمام واتباعه فرض على المسلمين شرعاً لاعقلاً ، وذهب [أكثر^(٣)] طوائف الشيعة إلى وجوب ذلك عقلاً [لا شرعاً^(٤)] وذهب بعض القدريّة^(٥) والخوارج إلى أن ذلك ليس واجباً لعقلاً ولا شرعاً .

ونحن - الآن - نبتدئ بتقديم مذهب أهل الحق أولاً ، ثم نشير إلى شبه المخالفين ١ / ١٣٨ في معرض / الاعتراض ، وإلى وجه إبطالها عند الانفصال ثانياً .

قال أهل الحق : الدليل الحق القاطع على وجوب قيام الإمام واتباعه شرعاً ما ثبت بالتواتر من إجماع^(٦) المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على امتناع خلو الوقت عن خليفة وإمام ، حتى قال أبو بكر في خطبته المشهورة بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « ألا إن محمداً قد مات ، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به^(٧) » ، فبادر الكل إلى تصديقه ، والإذعان إلى قبول قوله ، ولم يخالف في ذلك

(١) انظر تعريفه للامامة في الأبكار ٢/٢٦٤ وقارن بتعريفها عند التفتازاني في شرح النسفية ص ٤٨٠ وابن خلدون في المقدمة ١٩٠ ، ١٩١ .

(٢) كلمة أهل الحق هنا تشمل مع الأشاعرة جمهور المعتزلة وأكثر الزيدية ، وقد قال بعض المعتزلة بوجوبها عقلاً وسماً كالجاحظ والكعبي وأبي الحسين البصري (الظر المعالم للرازي ١٥٤ ، والمغني ١٧/٢٠ - ٤٠ وأصول الدين ٢٧١ ، ٢٧٢) وقد ذكر الاسفراييني في حاشيته على النسفية أن أكثر المعتزلة والزيدية على الوجوب بالعقل ص ٤٨٢ .

(٣) زيادة ليست في الأصل ، وقد نص الآمدي في الأبكار على أن الإمامية والاسماعيلية فقط هم القائلون بذلك - الأبكار ٢/١٢٦٣ .

(٤) في الأصل (عقلاً وشرعاً) صححه اعتماداً على الأبكار ٢/٢٦٣ حيث ينسب إليهم القول بالوجوب عقلاً لا شرعاً ، ويؤكد الرأزي في المحصل ١٨١ ، ١٨٢ - وصاحب المغني ١١/٢٠ - ١٦ .

(٥) عنهم البغدادى في أصول الدين ٢٧١ ، ٢٧٢ بقوله : « . . كأي بكر الأصم وهشام القوطي » وذكرهما المؤلف في الأبكار وضاف (أن الازارقة والصفيرية وغيرهم من الخوارج قالوا بعدم الوجوب في جميع الأوقات وأنها من الجائزات) وانظر في ذلك المعالم للرازي ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٦) قارن في دليل الوجوب وهل هو الاجماع أم غيره ؟ الأبكار ٢/١٣٦ ب - ١٦٥ ب ، والمغني ٢٠ / ٤١ - ٥٤ ومقدمة ابن خلدون ١٩١ ، ١٩٢ والفصل ٨٧/٤ .

(٧) هذا النص في الأبكار ٢/٢٦٣ ب وفي شرح النسفية ص ٣٨١ ، ولم أجده في جمهرة خطب العرب لأحمد زكي صفوت ١/١ وما بعدها ط ١ ، ولم يشر إليها الطبري فيما ذكره من أمر السقيفة في أخبار سنة ١١ هـ ١٩٩/٣ وما بعدها - طبع الحسينية - مصر .

أحد من المسلمين ، ولاتقاصر عنه أحد من أرباب الدين ، بل كانوا مطبقين على الوفاق ، ومصرين على قتال الخوارج ، وأهل الزيغ والشقاق ، ولم ينقل عن أحد منهم إنكار ذلك ، وإن اختلفوا في التعيين .

ولم يزلوا على ذلك مع ما كانوا عليه من الخشونة في الدين ، والصلابة في اليقين ، وتأسيس القواعد ، وتصحيح العقائد ، من غير أن يرهبوا في الله لومة لائم ، حتى بادروا بعضهم إلى قتل الآباء والأمهات ، والإخوة والأخوات ، كل ذلك محافظة على الدين ، وذبا عن حوزة المسلمين ، والعقل - من حيث العادة^(١) - يميل الاتفاق من مثل هؤلاء القوم على وجوب ما ليس بواجب ، لاسيما مع ما ورد به الكتاب العزيز من مدحهم ، والسنة الشريفة في عصمتهم ، فقال - تعالى - : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ)^(٢) وقال - عليه السلام - « أمتي لاتجتمع على الخطيئة - لاتجتمع أمتي على ضلالة - لم يكن الله بالذي يجمع أمتي على الضلالة - وسألت الله ألا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها »^(٣) إلى غير ذلك من الأحاديث . وهي وإن كانت آحادها آحادا فهي ، مع اختلاف ألفاظها وكثرتها ، تنزل منزلة التواتر في حصول العلم بما دلت عليه - من جهة العادة - قطعا ، وذلك على [نحو^(٤)] علمنا بكرم حاتم وشجاعة عنترة كما بينا فيما سلف^(٥) ، ثم كذلك العصر الثاني والثالث ، وهلم جرا إلى زماننا هذا ، لم يزل الناس ينسجون على منوال أهل الصدر الأول ، ويتبعون آثارهم ، ويقتفون أخبارهم ، على ١٣٨/ب الخط القويم ، والمنهج المستقيم .

(١) قارن بالأحكام للآمدى ٢٠١/١ - ٢٠٣ .

(٢) هذا جزء من الآية ١١٠ من سورة آل عمران ، وانظر في معناها تفسير ابن كثير ٣٩١/١ - ٣٩٧ ، وانظر أيضا الإحكام للآمدى ١٨١/١ - ٢٠٠ ، ٢٠٨ - ٢١١ ، ٨١/٢ ، ٨٢ ، ومنتهى السؤل له أيضا ٥٣/١ ، ٥٢ ، ١٨١ وبشأن فضل الصحابة انظر الاقتصاد ١٣٨ وشرح الطحاوية ٣٩٨ - ٤٠١ ، ٤١٣ - ٤٢١ .

(٣) أورد المؤلف هذه المجموعة من الأحاديث وطائفة أخرى في معناها في كتابه الأحكام ١٩٩/١ وما بعدها وانظر إشار الحق على الخلق لابن الوزير ٤٦٠ - ٤٦٣ . والاعتصام للشاطبي ٢٥٩/٢ - ٢٦٢ حيث يروى حديث « إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة » عن الترمذي عن ابن عباس .

(٤) زيادة ليست بالأصل .

(٥) في لوحة ١٣٦ أ وهذا هو ما يسمى في مصطلح المحدثين « التواتر المعنوي » انظر المختصر من مصطلحات أهل الأثر (للشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف صفحتي ٩ ، ١٠) وهو واجب القبول عند الكافة انظر الإحكام ١/ ٢٠٠ ، ١٤/٢ ، ٣٠ وبشأن قبول الشيعة للتواتر انظر المغني ٢٠ - ٧٠ ، ٧٣ - ٧٨ ، ٨٥ ، وبحث الشيخ محمد جواد في مجموعة أبحاث « جماعة التقريب » بمصر - نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص ٣٧٩ - ٣٨٦ .

ولذلك^(١) من نظر بعين الاعتبار ، [وحلى نحره بالأخبار^(٢)] ، وسلك طريق الرشاد ، وجانب الهوى والعناد ، لم يجد من نفسه الاختلاج بمخالفة شيء من ذلك أصلاً .

ثم ، والذي يؤكد ذلك النظرُ إلى مستند الإجماع^(٣) ، فإننا نعلم أن مقصود الشارع من أوامره ونواهيه ، في جميع موارده ومصادره ، من شرح الحدود والمقاصات ، وشرع ما شرع من المعاملات والمناكحات ، وأحكام الجهاد^(٤) ، وإظهار شعائر الإسلام في أيام الجمع والأعياد ، إنما هو لإصلاح الخلق معاشاً ومعاداً ، وذلك كله لا يتم إلا بإمام مطاع من قبيل الشرع ، بحيث يفوضون أزمته في جميع أمورهم إليه ، ويعتمدون في سائر أحوالهم عليه ، فأنفسهم - مع ما هم عليه من اختلاف الأهواء ، وتشتت الآراء ، وما بينهم من العداوة والشحناء - قلما تنقاد بعضهم لبعض ، ولربما أدى ذلك إلى هلاكهم جميعاً .

والذي يشهد لذلك وقوع الفتن واختباط الأمم ، عند موت ولاية الأمر من الأئمة والسلطين ، إلى حين نصب مطاع آخر ، وأن ذلك لو دام لزادت الهوشات^(٥) ، وبطلت المعيشات ، وعظم الفساد في العباد ، وصار كلُّ مشغولاً بحفظ نفسه تحت قائم سيفه ، وذلك مما يفضي إلى رفع الدين ، وهلاك الناس أجمعين . ومنه قيل : « الدينُ أئسُّ والسلطانُ حارسٌ ، الدين [والسلطان^(٦)] توأمان .

فإذا نصب الإمام من أهم مصالح المسلمين ، وأعظم عمدة الدين^(٧) ، فيكون واجبا ، حيث عرف ، بالسمع ، أن ذلك مقصود للشرع ، وليس مما يمكن القول بوجوبه عقلاً^(٨) ،

(١) في الأصل (وذلك) .

(٢) غامضة بالأصل أثبتتها اجتباداً .

(٣) انظر عن مستند الاجتماع عامة : الاحكام للآملئ ١ / ١٩٨ ، ٢٣٦ - ٢٤٢ وفي هذه المسألة خاصة المغنى ٢٠ /

٤٧ - ٤٩ والاقتصاد ١٣٤ - ١٣٦ ومقدمة ابن خلدون ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٦٠ .

(٤) في الأصل (الجهات) .

(٥) أى الفتن انظر القاموس مادة هوش ، وقارن بالأبكار ٢ / ٢٨٤ أو والاقتصاد ١٣٥ .

(٦) في الأصل (الدين توأمان) صححته اعتياداً على الغزالي في الاقتصاد ١٣٥ ، ١٣٦ والأبكار ٢ / ٢٦٤ .

(٧) في الأصل (عماد) .

(٨) قارن بالمغنى ٢٠ / ١٧ - ٤٠ وبما ينسبه الاسفراييني إلى جمهور المعتزلة في حاشيته على النسفية ٤٨٢ ، ٤٨٣

والأبكار ٢ / ٢٦٤ .

كما بيناه، اللهم إلا أن يعنى ، بكونه واجبا عقليا ، أن فى فعله فائدة ، وفى تركه مضرة^(١) ،
لذلك مالا سبيل إلى إنكاره أصلا .

فإن قيل : الاحتجاج بإجماع الأمة فرع تصور الإجماع^(٢) ، وكما زعمتم أن العادة ،
تحيل اجتماع الأمة على الخطأ ، فكذلك أيضا بالنظر إلى العلماء ، تحيل اجتماع الكل
على حكم واحد [مع]^(٣) ما هم عليه من اختلاف الطباع ، وتفاوت الأزمان ، والسهولة
والضعوبة / فى الانقياد ، كما يستحيل - من حيث العادة - اتفاهم كافة على القيام ١/ ١٣٩
أو القعود فى لحظة واحدة ، فى يوم واحد^(٤) .

ثم وإن تصور ذلك ، فالاطلاع عليه لكل واحد من أهل العصر - مع انقسام
المجتهدين إلى معروف وإلى غير معروف ، وتنائى البلدان ، وتباعد العمران - أيضا
متعذر^(٥) .

ثم وإن قدر أن ذلك كله متصور ، لكن ما من واحد نفرضه منهم إلا ويجوز -
عند تقديره منفردا - أن يكون فى ذلك الحكم مخطئا ، وذلك الجواز لا ينتقض وإن انضاف
إليه ، فى ذلك الحكم ، من أعداد المجتهدين ، مالا يحصى^(٦) . والذى يدل على جواز
ذلك ورود النهى بصفة العموم وهو قوله : (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ)^(٧)
(وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)^(٨) ، ولو لم يكن ذلك منهم جائزا وإلا لما نهوا عنه .

(١) قارن بالاقتصاد ١٣٤ والأبكار ٢/ ٢٦٥ فهما متفقان مع غاية المرام .

(٢) قارن بالأحكام حيث يورد هذه الاعتراضات ويوجب عنها فى الصفحات ١/ ١٨١ - ٢٢٧ .

(٣) زيادة ليست فى الأصل .

(٤) قارن بالأحكام ١/ ١٨١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ومتنبى السؤل ١/ ٥٢ - ٥٤ .

(٥) هذا الاعتراض ودفعه فى الأحكام ١/ ١٨٢ - ١٨٣ .

(٦) انظر الأحكام ١/ ٢٥٦ ، والمغنى ٢٠ / ٧٨ حيث يردان هذه الشبهة التى أثارها الشيعة كمائر الشبهة السابقة
واللاحقة فى هذا الفصل ، ويقول صاحب المغنى : « إنه لا يكاد يعتمد على هذه الطريقة فى فساد كون الإجماع حجة من جهة
العقل إلا من يقل حظه من النظر » .

(٧) جزء من الآية ١٨٨ من سورة البقرة .

(٨) جزء من الآية ١٦٩ من سورة البقرة .

ولو كان ذلك حجة قطعية في الشرعيات لِمَا ذكر ، للزم أن يكون ذلك حجة في العقليات ، وهو خلاف الإجماع^(١) .

وما ذكرتموه من الأحاديث فجملتها آحاد لا معتبر بها في القطعيات ، والأمور اليقينية^(٢) وإن استدُل على صحتها بإجماع الكافة عليها يلزم الدور وامتنع الاستدلال^(٣) . ثم وإن كانت يقينية فمدلول اسم الأمة : كل من آمن به من حين البعثة إلى يوم القيامة ، وذلك غير متصور فيما نحن فيه^(٤) ، ومع حمله على أهل الحل والعقد من أهل كل عصر فيحتمل أنه أراد بالضللال أو الخطأ الكفر ، أو ما يوجب الاعتقاد الخبيث ، أو نوعا آخر من أنواع الخطأ ، إذ تناوله لكل ضلال وخطأ - إن كان - فليس إلا بطريق الظن والتخمين ، دون القطع واليقين^(٥) .

ثم وإن قدر أن المراد به العصمة من كل خطأ ، والحفظ من كل زلل ، فلا بد أن يبين وجود الإجماع فيما نحن فيه ، وما المانع من أن يكون ثمَّ نكير ، وأنه لم تتحقق الموافقة إلا من آحاد المسلمين^(٦) ؟ والذي يدل على ذلك قول عمر - رضى الله عنه - « أَلَا إِنْ بَيْعَةَ أَبِي بَكْرٍ كَانَتْ فُلْتَةً ، وَقَى اللَّهُ شَرْهَا ، فَمَنْ عَادَ إِلَى مِثْلِهَا فَاقْتُلُوهُ »^(٧) [أى]^(٨) إِنْ بَيْعَةَ أَبِي بَكْرٍ مِنْ غَيْرِ مَشُورَةٍ [وَقَدْ]^(٨) وَقَى اللَّهُ شَرْهَا فَلَا نَعُودَ إِلَى مِثْلِهَا .

(١) قارن بالأحكام ١٨٦/١ ، ١٩٢ ، ٢٩٦ ويدعى الإمامية هنا الإجماع على (أن الإجماع ليس بحجة في العقليات) وهذه نقطة دقيقة سيحققها المؤلف قريبا انظر ل ١٤٠ ، ب والتعليق عليها .

(٢) نجد هذا الاعتراض في الأحكام ١٩٩/١ ، ٢٠٠ .

(٣) نجد هذا الاعتراض نفسه في الأحكام : ٢٠١/١ . وفي الأبكار ٢٨٩/٢ ب ، ٢٩٠ أ حيث يعرض فكرة الشيعة في أن القول بحجة الاجتماع يتضمن الدور ثم يجيب عنها .

(٤) انظر هذا الاعتراض ودفعه في الأحكام ١٩٣/١ - ١٩٥ ومنتهى السؤل ٤٢/١ وانظر أيضا الاعتصام ٢٥٨/٢ - ٢٦٧ حيث يذكر الآراء في معنى الأمة ولفظ الجماعة في مثل هذه الأحاديث وراجع ما سبق في ل ١٣٨ أ .

(٥) هذا الاعتراض في الأحكام ١٩٩/١ ، والأجوبة عنه فيه ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٦) انظر هذا الاعتراض ودفعه في الأحكام ٢٠٠/١ ، ٢٠١ والأبكار ٢٦٤/٢ .

(٧) انظر قوله عمر هذه ومناها ورد استدلالهم الخاطيء بها عند الباقلاني (التمهيد ١٨٤ ، ١٩٦ ، ١٩٧) وانظر رد ما قالته الشيعة على أبي بكر اعتمادا على هذه الكلمة أو غيرها في التمهيد أيضا ١٩٠ - ١٩٧ ومنهاج السنة ١١٨/٣ - ١١٩ والأبكار ٢٦٤/٢ .

(٨) زيادة ليست بالأصل .

ثم إن الإجماع لا بد وأن يعود إلى مستند^(١) / من الكتاب والسنة ، ولو كان للإجماع ١٣٩ / ب مستند لقد كانت العادة تحيل أن لا ينقل ، مع توفر الدواعي إلى نقله ، فحيث لم ينقل له مستند علم أنه غير واقع في نفسه .

وأيضاً فإن تعاون الناس على أشغالهم ، وتوفيرهم على إصلاح أحوالهم ، وأخذهم على أيدي السفهاء منهم ، والقيام بما يجب عليهم في دينهم ودنياهم ، مما تحذوهم إليه طباعهم وأديانهم ، ويدل على ذلك انتظام حال العربان وأهل البوادي والقفار ، الخارجين عن أحكام السلطان ، فإذا قاموا بذلك فيما بينهم لم يكن لإقامة واحد منهم ، يحكم عليهم فيما يفعلونه ، ويتأمر عليهم فيما يصنعونه ، تعين^(٢) .

لا سيما وما من مسألة اجتهادية إلا ويجوز لكل واحد من المجتهدين أن يخالفه فيها بما يؤدي إليه اجتهاده ، وكيف يكون واجب الطاعة مع جواز المخالفة ؟ وما الفائدة في نصبه^(٣) ؟ نعم إن أدى اجتهادهم [إلى أن يقيموا^(٤)] أميرا ورئيسا عليهم ، يتكلف أمورهم^(٥) ، ويرتب جيوشهم ، ويحمي حوزتهم ، ويقوم بذلك على وجه العدل والإنصاف^(٦) فلهم ذلك ، من غير أن يلزمهم من تركه حرج في الشرع أصلا^(٧) ، ثم إن ذلك يستدعي كون الطريق متواترا^(٨) ، وقد عرف ما فيه فيما مضى .

(١) انظر ل ١٣٨ ب من هذا الكتاب والتعليق هناك بشأن مستند الاجماع حيث اشرت إلى رد المغني وغيره على التشكيك المذكور هنا وانظر المغني ٢٠ / أ ٤٧ - ٤٩ ، ٢٦٠ والأبكار ٢ / ٢٦٤ أ .

(٢) أشار في المغني إلى مثل هذه الشبهة ٢٠ / أ ١٦ وفي الأبكار ٢ / ٢٦٤ ب .

(٣) نجد الرد على مثل هذه أيضاً في المغني ٢٠ / ٨٩ - ٩١ ، ١٠٣ - ١٠٨ والأبكار ٢ / ٢٦٤ ب .

(٤) زيادة ليست بالأصل . (٥) في الأصل (تكليف .. ترتيب) .

(٦) انظر هذه الفكرة في الأبكار ٢ / ٢٦٤ ب .

(٧) انظر مفهوم الشيعة في التفرقة بين الأمير والإمام ومناقشة هذا المفهوم عند القاضي عبد الجبار - المغني ٢٠ / ٩١ -

٩٨ .

(٨) في الأصل (سواتر) .

والجواب : هو أن وقوع الاتفاق من الأمة على وجوب الصلوات الخمس^(١) ، وصوم رمضان وغير ذلك من الأحكام يكره على مخالفتهم ، في منع تصوره ، بالإبطال . وما يتخيل من امتناع الاتفاق عليه ، كما فرض من القيام والقعود والأكل والشرب ، وغير ذلك ، فليس إلا لعدم الصارف والباعث له ، وإلا فلو تحقق الصارف لهم إلى ذلك لم يكن بالنظر إلى العادة ممتنعاً . ولا محالة أن الأمة متعبدون باتباع النصوص والأدلة ، الواردة من الكتاب والسنة ، ومعرضون للعقاب على تركها ، وإهمال النظر إليها ، فغير بعيد أن يجدوا أنها تصرف دواعيهم إلى الحكم بمدلوله ، وتبعثهم على العمل بمقتضاه ، ويعرف ذلك منهم بمشاهدة أو نقل متواتر ، كما عرف أن مذهب جميع الفلاسفة الإلهيين / ١٤٠ / في الصفات ، وكما عرف التثليث من مذهب النصارى ، والتثنية من مذهب جميع المجوس ، إلى غير ذلك من الأمور المتفق عليها .

وإن اتفق أن كان ذلك مستنداً إلى قول واحد ، والكل في اتفاقهم له مقلدون ، وعليه معتمدون ، كما علم من أصحاب الشافعي الاتفاق^(٢) على منع قتل المسلم بالذي ، والحر بالعبد ونحوه ، وكما علم من اتفاقهم أن ذلك هو مذهب إمامهم . فكذلك نعرف من اتفاق الأمة أن ذلك مستند إلى قول نبيهم ، بل ومعرفة ذلك من إجماع الصدر الأول يكون أقرب وأولى ، فإنهم [لم^(٣)] يكونوا بعد قد انتشروا في البلاد ، ولانثناء بهم الأبعاد ، ولم يكن عددهم مما يخرج عن الحصر ، لاسيما أهل الحل والعقد منهم .

وتخيل الرجوع من الأمة عما اتفقوا عليه متعذر ، لضرورة الخطأ في أحد الإجماعين وقد دل السمع والعقل على امتناعه . ورجوع بعضهم ، وإن كان جائزاً ، فغير قادح لكونه مخصصاً ومحجوجاً بما تقدم من الإجماع السابق ، الذي دل العقل والسمع على

(١) في الأصل (الصلاة) وانظر الإجابة عن شبهة حول الإجماع في الأبكار ٢ / ٢٦٤ ب ، ٢٦٥ ا .

(٢) في الأصل (بالاتفاق) . (٣) زيادة ليست في الأصل .

تصويبه ، ومع جواز الاتفاق ووقوع الإجماع يمتنع أن يكون على الخطأ ، وإن كان ذلك جائزا على كل واحد ، أن لو قدر منفردا ، لما تقرر من قبل^(١) .

وأقرب شاهد يَخْصُمُ هذا القائل ما أشرنا إليه في جانب حصول العلم بالتواتر في مسألة النبوات ، ولا معنى للتطويل بإعادته^(٢) .

وما أشير إليه من الأخبار الدالة على جواز الخطأ على الأمة^(٣) فليست ناهية عن الإجماع ليلزم ما ذكره ، وإنما النهى فيها متوجه على الآحاد . ثم ولو قدر ذلك فليس النهى يستدعى وقوع المنهى عنه ولا جوازه في نفسه فإنه - تعالى - قال لنبيه : (فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ^(٤)) ، وقال : (لَيْسَ أَشْرَكَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ^(٥)) ، مع علمه بعصمته ، وأن ذلك لا يقع منه ولا يجوز عليه .

ولاشك أن العادة كما تحيل اتفاق الأمة على الخطأ في السمعيات ، كذلك في العقليات أيضا ، لكننا لانحيل تجويز العقل لنقيض المتفق عليه ، من جهة العقل ، وأن ذلك لا تعرف استحالاته إلا من دليل عقلي / أو أمر يقيني آخر . ولم تُتَعَبَّدْ بإزاحة ذلك ١٤٠/ب الاحتمال الواهي بالنظر إلى الدليل العقلي ، وإلا فالاجماع حجة في العقليات بسبب كونه في الشرعيات ، وعليكم بمراعاة هذا المعنى ، فإنه كثيرا ما يغلط فيه^(٦) . ويدل على الاحتجاج به ما أشرنا إليه من الأخبار والآثار ، وهي - وإن كانت آحادا^(٧) - فلا شك أن جملتها تنزل منزلة التواتر ، كما أسلفناه .

(١) ارجع لما سبق في ١٣٨ ب ، ١٣٩ = ص ٣٤٦ - ٣٤٩ ، والتعليقات عليها وقارن إجابته هنا بما في المعنى والاحكام في المواضع التي حددتها منهما في هذه التعليقات .

(٢) صحة التواتر وإفادته العلم أصل لثبوت النبوات ، ارجع لما مر في القانون السابع ١٣٤ ب ، ١٣٥ وقارن بما في المغني ١٢٠ / ٨٢ وبما في أصول الدين للبغدادى ص ١٩٧ ، ١٨٠ .

(٣) انظر ص ١٣٩ ، ب من هذا الكتاب وذكر المؤلف طائفة من النصوص التي يعتمد عليها نفاة الإجماع وإبطال تأويلهم لها في الأحكام ١٨٥/١ - ١٨٧ ومنتهى السؤل ٥١/١ ، ٥٢ .

(٤) جزء من الآية ٣٥ من سورة الأنعام .

(٥) الآية ٦٥ من سورة الزمر .

(٦) قارن بالأحكام ١٩٢/١ ، ٢٠٦ وفي هذه الصفحة الأخيرة يحدد ما يصح الاحتجاج فيه بالإجماع من العقليات .

(٧) في الأصل (آحاد) وارجع إلى لوحة ١٣٩ والتعليق عليها بشأن قيمة التواتر وحجيته .

وأما حمل لفظ « الأمة » على من تابعه إلى يوم القيامة فهو وإن كان مقتضى اللفظ من حيث الصيغة ، قد خولف إجماعاً بإخراج المجانين والصبيان ومن لا تفهم له عنه ، ومع صرف اللفظ عن ظاهره ، يجب أن ينزل على ما دل عليه الدليل ، وقد دلت السمعيات والقواطع من الشرعيات على تهديد مخالف الجماعة ، الخارج عن السمع لهم والطاعة ، بإخراجه من زمرة الموحدين ، وسلبه ثوب الدين ، مثل قوله - عليه السلام : « من خرج عن الجماعة قيّد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه »^(١) ، وقوله : « من فارق الجماعة ومات ففقد مات ميتة جاهلية »^(٢) ، إلى غير ذلك ممن الآثار وقواطع الأخبار ، والموافقة والمخالفة ، والتهديد بمثل هذا الأمر العظيم ، والخطب الجسيم ، إنما تتحقق أن لو كان المخالف معصوماً فيما أتاه ، مصيباً فيما رآه ، وأن تكون مم وجد دون من لم يوجد ، فوجب حمل اللفظ عليه ، وإلا فالموافقة والمخالفة إنما تتصور في يوم القيامة ، وهو محال^(٣)

وأما تخصيص الخطأ والبطلان بالكفران أو غيره من أنواع العصيان ، مع ما فيه من مخالفة ظاهر^(٤) اللفظ [فهو]^(٥) مخالف لظاهر الإطلاق بالتهديد لمخالف الإجماع ، من غير تفصيل ، ومبطل لفائدة التخصيص بالتخصيص على الأمة ، وإيراد ذلك في معرض الإكرام والإنعام والتفضل ، من جهة أن الواحد قد يشارك الأمة ، في ترك كل ما تقدم حمل الضلال والخطأ عليه ، من أنواع العصيان ، وإن لم يوافقهم في أن كل ما ذهبوا إليه واتفقوا عليه ، يكون صواباً وحسناً ، فلا سبيل إذاً إليه .

(١) روى الشيخان عن ابن عباس (من كره من أميره شيئا فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية) وفي الصحيحين أيضاً (من رأى من أميره شيئا فليصبر فانه من فارق الجماعة شبرا فمات ميتة جاهلية) ، انظر منهاج السنة ٨٧/٢ وانظر رياض الصالحين ص ١٤٢ ، وفتح المبدى للشرقاوى ١٠٥/٤ ، ١٠٦ ، وراجع ما مر في ل ١٣٩ أو التماق عليها بشأن لفظ الأمة والجماعة .

(٢) رواه مسلم بلفظ « ومن مات وهو مفارق للجماعة فانه يموت ميتة جاهلية » وله روايات أخرى عنده انظر رياض الصالحين ص ١٤٢ ، وقد أورد المؤلف هذين الحديثين وغيرهما في معناهما في المنتهى ص ٥٠ ج ١ وانظر نشأة الفكر للنشار ج ٢ المقدمة .

(٣) ارجع إلى اللوحة ١٣٩ فيما سبق ، والتعليق عليها .

(٤) كتب الناسخ هنا كلمة (الأمر) قبل كلمة (اللفظ) ثم وضع فوقها علامة التصحيح مما يدل على زيادتها .

(٥) زيادة ليست بالأصل

وأما منع وقوع/الإجماع فيما نحن فيه فبعيد ، لما أسلفناه^(١) ، والنكير وإن كان ١/١٤١ وقوعه بالنظر إلى العقل جائزا ، لكنه بالنظر إلى العادة مستحيل ، من جهة امتناع وقوع التواطؤ على ترك نقله مع توفر الدواعي والصوارف إليه .^(٢) وليس في قول عمر مايدل على انتفاء وقوع الإجماع على وجوب الإمامة [كما هو مقصدنا]^(٣) ، بل وليس فيه أيضا دلالة على انتفاء وقوع الإجماع على تعيين أبي بكر أيضا^(٤) ؛ فإنه لا مانع من وقوع الإجماع على^(٥) ذلك بعينه ، وإن قدر الاختلاف في التعيين .

وعدم الاطلاع على مستند الإجماع فإنما يكون قادحا أن لو كان ذلك مما تدعو الحاجة إليه ، وتتوفر الدواعي على نقله ، وليس كذلك ، فإنه مهما تحقق الاتفاق واستقر الوفاق ، وظهر دليل وجوب اتباعه ، وقع الاكتفاء به عن مستنده ، ولم يبق نظر إلا في موافقته ، ومخالفتته . ومع عدم الحاجة إلى النظر في المستند ، لكون الوفاق قد صار واجبا حتما ، ولازما جزما ، لم تنصرف الدواعي إلى نقله ، ولم تتوفر البواعث على اتباعه ، فلا يكون عدم الاطلاع عليه إذ ذاك قادحا . كيف وإنه لا يبعد أن يكون مما لا يمكن نقله ، بل يعلمه من كان في زمن النبي - عليه السلام - ومشاهدا له ، بقرائن أحوال^(٦) وإشارات ثم أقوال وأفعال ، إلى غير ذلك من الأمور التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان^(٧) .

(١) ارجع لما في ص ١٣٩ والتعليق عليها وقارن بما في الاحكام والأبكار للمؤلف والتهديد بالاقلافي في الصفحات المذكورة هناك .

(٢) قارن بمنتهى السؤل ٨٧/١ ، ٨٨ والاحكام ٤١/٢ - ٤٣ حيث يقرر هذه القاعدة ويحكي الآراء فيها والأبكار ١٢٦٥/٢ .

(٣) هذه الكلمات عليها بقعة من الخبر بالأصل تعمست معه قراءتها ، وقد أثبتتها اجتهدا .

(٤) كذا بالأصل ، ولعلها « إماما » .

(٥) أي على وجوب إقامة الإمام مطلقا وقارن بالأبكار ٢٧٥/٢ ، ب ، فالمراد هنا التعليل للحكم الأول الذي هو مقصوده كما يقول ، وإن كان الثاني أيضا مقبولا كما يشير إليه كلامه .

(٦) في الأصل (الأحوال) والمتعاطفات تدل على أن (ال) زائدة وانظر معنى القرائن الحالية والأفعال في هذا الصدد في المغنى ٢٠/٤٩ ، وقارن بالأبكار ٢٧٥/٢ ب ففيه نفس الفكرة .

(٧) انظر ما مر في ١٣٨ ب ، ١٣٩ والتعليق عليها بشأن مستند الإجماع وبمقارنة ما هنا بما في المغنى ٢٠/٤٧ - ٤٩ والمنتهى ١/٦١ - ٦٣ والاحكام ١/٢٣٦ - ٢٤٢ والأبكار ٢/٢٦٥ تجد الاتفاق التام فيها .

وأما اتفاق الناس على ما لأجله نُصِب الإمام ، وإن كان ذلك جائزا في العقل ، لكنه بالنظر لما لا تقبله العادة الجارية والسنة المطردة فممتنع ، بدليل ما ذكرناه من أوقات الفترات وموت الملوك والسلاطين ، وغير ذلك مما ذكرناه^(١) ، ولهذا نرى العربان والخارجيين عن حكم السلطان كالذئاب الشاردة والأسود الكاسرة^(٢) ، لا يُبقى بعضهم على بعض ، ولا يحافظون في الغالب على سنة ولا فرض ، ولم تك دواعيهم إلى صلاح أمورهم ، وتشوفهم إلى العمل بموجب دينهم ، بمن عن السلطان ؛ إذ السيف والسنان قد يفعل ما لا يفعله البرهان^(٣) .

١٤١/ب /ومن نظر إلى ماقررناه من الفائدة المطلوبة من نصب الإمام ، والغاية المقصودة من إقامته للإسلام ، علم أنه لا أثر لجواز المخالفة له فيما يقع من مسائل الاجتهاد ، وأن ذلك غير مقصود فيه الانقياد^(٤) .

وإذا ثبت وجوب الإمامة بالسمع ، فهل التعيين فيها مُسْتَنَدٌ إلى النص أو الاختيار ؟ فذهبت الإمامية إلى أن مستند التعيين إنما هو النص ، وزعموا أن خلافة على منصوب عليها من قبَل النبي - صلى الله عليه وسلم^(٥) - بقوله : « أنت مني كهارون من موسى^(٦) » ، وقوله - عليه السلام - بعد ما وجبت طاعة المؤمنين له ، وثبت أنه أحق بهم من أنفسهم :

(١) في ل ١٣٨ ب ، ١٣٩ ب من هذا الكتاب .

(٢) في الأصل (الفاسدة) وقارن بالأبكار ٢/٢٦٥ ب .

(٣) قارن بالأبكار ٢/٢٦٥ ب .

(٤) ارجع لما سبق في ١٣٩ ب ، وقارن بالمغنى ١٠٧/٢٠ - ١٠٩ والفصل ٩٥/٤ والتهيد ١٨٥ ، ١٨٦ ، ومنهاج السنة ١٧٧/٣ والأبكار ٢/٢٩٣ ب ومقدمة ابن خلدون ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ .

(٥) انظر في الأدلة السمعية على إثبات النص ومناقشتها المغنى ١٢٠/١١٢ - ١٩٥ ، والتهيد ١٦٤ - ١٧٨ وأصول الدين ٢٨٠ - ٢٨٤ وشرح الطحاوية ٤٠٣ - ٤٠٨ ومنهاج السنة ٢/٤ - ٨٠ حيث يناقش أدلتهم المستمدة من القرآن ، ٨٠ - ١١٠ ، حيث يتقدم ما استندوا إليه من الأحاديث وانظر أيضاً ضحى الإسلام ٢١٢/٣ - ٢٢٠ ومقدمة ابن خلدون ١٩٧ ، ١٩٨ وشرح القوشجي على التجريد - المقصد الخامس ، وجامع الرسائل لابن تيمية ص ٢٦٢ - ٢٦٧ .

(٦) في الأصل « أنت إلى . . . إلخ » صححته اعتقاداً على ما سيأتي في ص ٣٧٧ ، وانظر في لفظ هذا الحديث ومعناه منهاج السنة ١٧٦/٢ ، ٢/٤ - ٩ ، ٨٦ والمغنى ١٠٨/١٢٠ - ١٨٠ وشرح الطحاوية ٤١٥ ، ٤١٦ والتهيد ١٧٣ - ١٧٥ والأبكار - لوحات ٢/٢٧٣ ، ب ، ٢٨٢ - ٢٨٣ وقد أخرجه البخاري ومسلم (جامع الأصول ٩/٤٦٨ ، ٤٦٩) والترمذي في السنن ١٣/١٧١ وقال : حسن صحيح إلا أنه غريب من هذا الوجه .

« مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ ، فَعَلِيُّ مَوْلَاهُ »^(١) وقوله : « أَنْتَ أَخِي وَخَلِيفَتِي مِنْ بَعْدِي عَلَى أَهْلِ وَمُنْجَزٌ عِدَاتِي »^(٢) إلى غير ذلك من الآثار والأخبار .

ولربما قرروا ذلك بطريق معنوي^(٣) ، وهو أن النبي - عليه السلام - إما أن يكون عالماً باحتياج الخلق إلى من يقوم بمهماتهم ، ويحفظ بيضتهم ، ويحمي حوزتهم ، ويقبض على أيدي السفهاء منهم ، ويقيم فيهم الأحكام الشرعية ، على وفق ماوردت به الأدلة السمعية على ما تقرر . أو لم يكن عالماً : لاجئ أن يقال بكونه غير عالم ، إذ هو إساءة ظن بالنبوة وقدح في سر الرسالة . وكذلك أيضاً إن كان عالماً ولم ينص ، لاسيما والتنصيب ههنا أكد من التنصيب ، وإيجاب التعريف ، لما يتعلق بباب الاستنحاء والتيمم ، على ما لا يخفى . وهذا وإن لزم منه صدور الخطأ من الأمة - تبع ما عينه وسومح^(٤) ، من ادعاء انتفاء النكير - فلا يخفى أن صيانة النبي عن الخطأ أولى من صيانة الأمة التي عصمتها^(٥) لم تثبت إلا بقوله وبعصمته ، فإذا لابد من التنصيب والإشارة إلى [التخصيص]^(٦) .

ولاجئ أن يقال^(٧) : إنه ترك الأمر شوري فيما بين الصحابة ، وفوض الأمر إلى اجتهداتهم وآرائهم ، ليُعلم القاصر من الفاضل والمجتهد من العبي ، وإلا لجاز للصحابة

(١) هذا جزء من حديث « غدير خم » المشهور كما ترويه الشيعة وقد أفاض ابن تيمية في أول الجزء الرابع من « منهاج السنة » في نقده حتى انتهى إلى أنه موضوع ٩/١٧ - ، وفي ص ٨٤ - ٨٧ يورد ما كان عند غدير خم - حسب صحيح مسلم - « إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي » وينص في ص ٨٨ على أن حديث الموالاة ثابت في الصحيحين ولكنه لم يكن عند غدير خم ، وانظر التهيد ١٦٩ - ١٧٣ وانظر أيضاً المغني ٢٠ / ١٤٤ - ١٥٨ والأبكار ٢ / ٢٨٢ ب والعقيدة الواسطية لابن تيمية ص ٢٦ ، وسنن الترمذي ١٣ / ١٦٥ ، ١٦٦ .

(٢) انظر نصه ومناقشته سنداً ومثلاً عند ابن تيمية في منهاج السنة ٨٤/٤ - ٩٦ حيث ينتهي إلى الحكم بكونه موضوعاً وينقل ذلك عن ابن الجوزي وغيره ، وقد عده السيوطي في الموضوعات وأورد عدة روايات له في اللآلئ المصنوعة ١ / ٣٢٦ ، ٣٥٨ .

(٣) أي بدليل عقل ، قارن بأدلتهم العقلية في المغني ٢٠ / ٩٩ - ١١١ والفصل ٩٥/٤ ، ١٠٢ ، ١٠٣ والأبكار ٢٦٧/٢ ب - ٢٧٠ ومنهاج السنة ٢٠/١ - ٣٠ وشرح الطحاوية ٤٢١ وانظر أيضاً مقدمة ابن خلدون ١٩٦ ، ١٩٧ وضحى الإسلام ٣/٢١٤ والمقصد الخامس من شرح التجريد للقوشجي .

(٤) كذا بالأصل وانظر الأبكار ٢ / ٢٦٩ ، ١٢٨٣ .

(٥) في الأصل (عصمتهم) .

(٦) غامضة بالأصل أثبتتها اجتهداً وقارن الفكرة بما في الأبكار ٢ / ٢٦٨ ب .

(٧) قاله القاضي عبد الجبار في المغني ٢٠ / ٩٩ - ١٠٢ وأشار إلى إلزامهم الخاص بإهمال بعثة الرسل وأجاب عنه وانظر الأبكار ٢ / ٢٨٦ .

١/١٤٢ / بل ولجاز إهمال بعثة الرسل ، وتفويض الأمر إلى أرباب العقول ، ل يتميز أيضا المجتهد ومن له النظر في المدارك ، واستنباط المسالك ممن ليس كذلك ، وذلك مما لا يخفى فساد . كيف وأن التعيين بعدمثبت القول بوجوب الإمامة لازم لامحالة ، فهو إما أن يستند إلى النص أو الاختيار ، والاجماع على التعيين لامستند له^(١) ؛ ثم كيف يجب على الناس طاعته وهو إنما صار إماما باقيا^(٢) لهم ؟ فإذا لا بد وأن يكون التعيين واردا من قبل الشرع وصادرا من جهة السمع ، وهو إنما يثبت في حق من يدعيه ، دون من ينفيه^(٣) ، ، هذا معتقد الشيعة وطوائف الإمامية .

وأما معتقد أهل الحق من أهل السنة وأصحاب الحديث^(٤) [فهو]^(٥) أن التعيين غير ثابت بالنص بل بالاختيار ، لأنه لو ورد نصا فهو إما أن يكون نصا قطعيا أو ظنيا : لاجاز أن يكون قطعيا . إذ العادة تحيل الاتفاق من الأمة على تركه ، وإهمال النظر لموجبه ، لما سبق . وإن كان ظنيا بالنظر إلى المتن والسند ، أو بالنظر إلى أحدهما ، فادعاء العلم بالتنصيص إذ ذاك يكون محالا ، والاكتفاء بمحض الظن أيضا مما لا سبيل إليه . ههنا ، لما فيه من مخالفة الإجماع القاطع من جهة العادة .

كيف وأنه لم يرد في ذلك شيء من الأخبار . ولانقل شيء من الآثار على لسان الثقات ،

(١) كذا بالأصل ، وارجع لما مر ل ١٣٩ ، ب حول الإجماع وسنده .

(٢) قارن بالأبكار ٢/٢٦٨ ب ، ٢٧٤ ب .

(٣) قارن بالمغني ٢٠/١١٦ ، ١٢٠ حيث ينسب هذا القول إلى بعض الشيعة ثم يبطله ، وانظر تفصيل مذاهب الشيعة في المقدمة لابن خلدون ص ١٩٦ - ٢٠٢ وهو يذكر فيه ص ٢٠٠ أن الزيدية منهم يقولون « إنها باختيار أهل الحل والعقد لا بالنص » .

(٤) قد علمنا بالنصوص الواضحة أنه رأى المعتزلة أيضا كما يتضح من قراءة الجزء الأخير من « المغني » وقارن رد الآمدى هنا مثلا بما في المغني ٢٠/١١٢ ، ٢٠ ب ، ١٧٣ - ١٨٥ وما بعدها وخاصة ١٩٥ - ١٩٧ وبالإقلافي في التمهيد ١٦٤ ، ١٧٩ وانظر دعوى ابن حزم في الفصل ١٠٧/٤ - ١٠٩ النص على أبي بكر نصا جليا ، وما يأتي في الصفحات التالية عن دعوى النص ومناقشتها ، وانظر مقالات الإسلاميين ٢/١٣٢ .

(٥) زيادة ليست في الأصل .

والمعتمد عليهم من الرواة ، لامتواترا ولا آحادا ، غير مانقل على لسان الخصوم^(١) ، وهم فيه مدعون . وفيما نقلوه متهمون ، لاسيما مع ماظهر من كذبهم وفسقهم وبدعتهم ؛ وسلوكهم طرق الضلال ، والبهت بادعاء المحال ، ومخالفة العقول ، وسب أصحاب الرسول^(٢) ، وغير ذلك مما اشتهاره يغنى عن تعداده وإظهاره .

ومما يؤكد القول بانتفاء التنصيص إنكاره من أكثر المعتقدين لتفضيل على - عليه السلام - على غيره كالزيدية ومعتزلة البعديين^(٣) وغيرهم ، مع زوال التهمة عنهم والشك في قولهم . وقوله - عليه السلام - حين خرج إلى غزوة تبوك لعلي - وقد استخلفه / ١٤٢ ب على قومه : « أنت مني كهارون من موسى » معناه : في الاستخلاف على عشيرتي وقومي كما كان هارون مستخلفا على قوم موسى من بعده ، وليس في ذلك دلالة على استخلافه بعد موته ، فإن ذلك مما لا يثبت لهارون المشبه به بعد موسى ؛ لأنه مات قبله في التيه^(٤) . وماورد في مساق الحديث من قوله : « إلا أنه لاني بعدى » ليس المعنى به بعد موتي ، حتى يكون ما ذكرناه مخالفا لظاهر الحديث ، بل معناه : بعد نبوتي^(٥) ، لامعى ولا بعدى . وذلك كما يقال : « لاناصر لك بعد فلان » أي بعد نصرته لامعه ولا قبله ، وهو وإن افتقر إلى إضمار « النبوة » فما ذكروه أيضا لا بد فيه من إضمار « الموت » ، وليس إضماره بأولى من إضماره ، بل ما ذكرناه أولى ؛ نفيا لإبطال فائدة التخصيص بما بعد الموت ، فإنه كما قد

(١) راجع ما مر في ل ١٤١ ب ، وانظر منهاج السنة ٢/٤ - ١٠٥ ومقدمة ابن خلدون ١٩٦ ، ١٩٧ والابكار ٢٦٩/٢ ب ، ٢٧٥ ب ، ٢٧٦ .

(٢) قارن بشأن موقف الشيعة من الصحابة بالابكار ٢٩١/٢ ب ، ٣٠١ والانتصار للخياط ١٠٠ - ١٠٤ وشرح الطحاوية ٣٩٨ - ٤٠٢ ومنهاج السنة ٢/٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٥٨/٣ - ٦٣ ، والمنفى ٢٠/٣٢٢ وما بعدها وإيثار الحق على الخلق ٤٥١ - ٤٦٢ ونشأة الفكر للنشار ٢/١٠٤ ، ١٠٥ وتجريد الكلام - المقصد الخامس ، ومجالع الرسائل ص ٢٦٧ ، ٢٦٨ .

(٣) قارن بالابكار ٢/٢٦٧ ، ب والمنفى ١٢٠/١١٨ - ١٢٣ ، ١٧٥ وفيه ينقل عن الجبائي أبي على رفضه لدعوى النص ص ١٦٨ وعن واصل بن عطاء مثل ذلك ص ١٩٦ وانظر موقف الزيدية كما يمرضه عبد الجبار في المنفى ٢٠/٣٨ ، ٣٩ ، وفي مقدمة ابن خلدون ١٩٧ ، ٢٠٠ ، وعقائد الامامية السنهوت ص ١٤٨ - ١٧٦ .

(٤) انظر بشأن هذه الحقيقة وما يترتب عليها من بيان معنى التشبيه في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم - ابن حزم في الفصل ٩٤/٤ والتهديد ١٧٣ - ١٧٥ ، ٢٦٦ - ٢٧٠ والمنفى ٢٠/١٢٠ ، ١٢١ ، وراجع ما مر عن تخريج هذا الحديث والأحاديث في معناه بهامش ص ٣٧٤ .

(٥) قارن بالتهديد ١٧٤ ، ١٧٥ والمنفى ١٢٠/١٧١ ، ١٧٢ والابكار ٢/٢٨٢ ، ب فكلها تلتقي على فكرة واحدة .

عرف امتناع وجود نبي آخر بعد وفاته ، عرف امتناع وجوده في حياته . والاستخلاف في حالة الحياة مما لا ينتهض دليلاً على الاستخلاف بعد الموت ، وإلا كان ذلك دليلاً في حق الولاية والقضاة^(١) ، وكل من تولى شيئاً من أمر المسلمين في حالة حياة النبي عليه السلام ، وكل عذر ينقذ ههنا فهو بعينه منقذ في قوله عليه السلام . ثم الذي^(٢) يؤكد ما قلناه أنه لو صدرت هذه العبارة عن خليفة الوقت ، إلى واحد من المسلمين ، لم يكن ذلك عهداً له بالخلافة بعد الموت إجماعاً ، وإن كان ذلك مما يدل على فضله وعلو رتبته^(٣) . وعلى هذا يخرج قوله عليه السلام : « أنت أخي وخليفتي على أهلي وقاضي ديني ومنجز عداقي » وكذا قوله : « من كنت مولاه فعلي مولاه » ثم إن لفظ المولى قد يطلق بمعنى المحب ، وقد يطلق بمعنى المعتق وبمعنى الظهر والخلف وبمعنى المكان^(٤) والمقر وبمعنى الناصر ومنه قوله تعالى : (فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ^(٥)) أي ناصره ومنه قول الأخطل^(٦) :

فأصبحت مولاها من الناس كلهم وأحرى قريش أن يهاب ويحمدا

١٤٣ / ١ / أي ناصرها ، فيحتمل أن يكون كلام النبي عليه السلام مُنزلاً على هذا المعنى ، وهو أظهر في لفظ المولى .

ولا يمكن حمل لفظ المولى على الأولى فإن ذلك مما لا يرد في اللغة أصلاً^(٧) ، وقوله : (مَاوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ) ليس المعنى به أولى بكم بل مستقركم ومكانكم^(٨) ، ثم

(١) قارن بالتهديد ١٧٥ والمعنى ٢٠ / ١٨١ والفصل ٤ / ١٠٨ ، ١٠٩ والابكار ٢ / ٢٨٢ ب ففيها نفس الفكرة .

(٢) في الأصل (والذي) . (٣) قارن بالمعنى ٢٠ / ١٨٥ .

(٤) في الأصل « المقار » . (٥) جزء من الآية ٤ من سورة التحريم .

(٦) نسبه للأخطل أيضاً الباقلاني في التهديد ص ١٧٠ ، ثم أفاض في بيان معنى لفظ المولى حتى ص ١٧٣ وكذا فعل عبد الجبار في المعنى ١٤٦ / ١٥ - ١٥٦ وانظر الابكار ٢ / ٢٧٢ ب ، ٢٧٣ ، ٢٨١ . وقد ورد في ديوان الأخطل ط المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٨٩١ كالاتي :

فأصبحت مولاها من الناس بعده وأحرى قريش أن يهاب ويحمدا

(٧) لم يرد هذا المعنى في القاموس المحيط ولكن دعوى الأمدى تحتاج إلى استقصاء تام .

(٨) الآية ١٥ من سورة الحديد ، وانظر معناها في تفسير النسق ٤ / ٢٢٦ .

وإن كان ذلك محتملاً ، فهو مما يمتنع حمل كلام النبي عليه ، لما فيه من مراغمة الإجماع ، ومخالفة اتفاق المسلمين ، وهدم قواعد الدين^(١) .

ثم إنه لو صح الاعتماد على مثل هذه الآثار في التولية لقد كان ذلك بطريق الأولى فيما تمسك به القائلون بالتنصيب على خلافة أبي بكر^(٢) - رضى الله عنه - فإنها مع ، ماواتاها من إجماع المسلمين ، أشهر وأولى . وذلك مثل قوله : «يأبى الله إلا أبا بكر»^(٣) وقوله ، « اقتلوا^(٤) بالذنين من بعدى أبي بكر وعمر^(٥) » وقوله : « لا ينبغي لقوم يكون^(٦) فيهم أبو بكر أن يقدم عليه غيره^(٧) » وقال : « ايتوني بدواة وكتب أكتب إلى أبي بكر كتابا وهو لا يختلف عليه اثنان^(٨) » وقوله : « إن تولوها أبا بكر تجدوه ضعيفا في بدنه قويا في دينه^(٩) » ، وذلك مع [ما]^(١٠) قد ورد في حقه من الأخبار الدالة على فضله ، والآثار المشعرة بعلو

(١) قارن بالأبكار ٢/٢٨٢ حيث يبين أن حمل الحديث على ما أرادوا يفضى إلى كونه إماما في زمن النبي صلى الله عليه وسلم - نفسه .

(٢) ينهب أهل السنة إلى صحة إمامة أبي بكر واستحقاقه لها - الملع للأشعري ١٣٣ - ١٣٦ والتهديد ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٨٧ - ١٩٧ ومنهاج السنة ٢/١٧٥-١٧٩ وأصول الدين ٢٨١-٢٨٤ ويشاركم المعتزلة هذا الرأي انظر المغنى ٢٠/٢٧٢ ٣٥٦ أما بالنسبة للتفضيل فذهب الكثيرون من أهل السنة إلى أنهم في الفضل كثر تبهم في الخلافة ومالت طائفة منهم إلى تقديم على عثمان انظر الاقتصاد ١٤٠ ، وأصول الدين ٣٠٤ والعقيدة الواسطية لابن تيمية ٢٥ ، ٢٦ وذهب أكثر المعتزلة إلى تقديم على سائر الصحابة في الفضل المغنى ٢٠/١١٨ - ١٢٣ ويرفض الأشاعرة دعوى النص سواء كانت لعل أو لأبي بكر - انظر الملع ١٣٦ وأصول الدين ٢٨١ والأبكار ٢/٢٦٩ ، وراجع امامر بهامش ص ٣٧٦ عن دعوى ابن حزم النص على أبي بكر .

(٣) قارن بالتهديد ١٧٧ حيث يورد هذا النص وغيره في معناه ، وكذا المغنى ٢٠/٢٧٩ ، والأبكار ٢/٢٧٨ ب ، ٢٧٩ .

(٤) في الأصل (اقتدى) .

(٥) قارنه بما في المغنى ٢٠/١٥٣ ، ٢٢٠ ، ٢٧٩ والتهديد ١٧٧ والأبكار ٢/٢٦٧ ب ، ٢٦٨ ب ، ٢٧٩ ب ، والحديث رواه الترمذى وغيره عن حذيفة وغيره من الصحابة - انظر تعليقات د / رشاد سالم على جامع الرسائل ص ٢٦٦ .

(٦) في الأصل « أن يكون » .

(٧) قارن بما في التهديد ١٧٦ ، ١٧٧ وقد روى البخارى والترمذى وأبو داود بروايات عدة عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : « كنا نخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم نخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان » وفي رواية للبخارى « كنا زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بأبي بكر أحداً - جامع الأصول ٩/٤٢٤ ، ٤٢٥ .

(٨) هو في التهديد ١٧٧ بهذا اللفظ وفي منهاج السنة بلفظ مختلف من رواية البخارى ومسلم عن عائشة ٣/١٣٥ و انظر الأبكار ٢/٢٦٨ ب .

(٩) قارنه بما في المغنى ٢٠/٢٢٠ ، ٢٢٤ ، ٢٧٩ ، ٣٢٣ والتهديد ١٧٧ ، وانظر بشأن أحاديث فضل أبي بكر - جامع الرسائل ص ٢٦٦ ، ٢٦٧ .

(١٠) زيادة ليست بالأصل .

رتبته ، مثل قوله عليه السلام : خير أمتي أبو بكر ثم عمر^(١) » وقوله : « من أفضل من أبي بكر ؟ زوجتي ابنته ، وجهزني بماله ، وجاهد معي في ساعة الخوف^(٢) » ، وما روى عن علي - كرم الله وجهه - أنه قال : « خير الناس بعد النبي أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم^(٣) » ، « وهذه النصوص كلها إن لم يتسхийل كونها راجعة فلا أقل من أن تكون معارضة ومساوية^(٤) ، ومع التعارض يجب التساوط والعمل بإجماع المسلمين ، والاستناد إلى اتفاق المجتهدين .

وكون النبي عليه السلام لم ينص على التعيين ، مما لا يشعر بعدم علمه بحاجة المسلمين إلى من يخلفه بعده ، ويقوم مقامه ، في إلزام الناس بما يستمر به أمر دينهم ، وأمر دنياهم^(٥) . ومع علمه فترك التنصيب عليه إنما يكون محذورا ، أن لو كان به مكلفا ومأمورا ، وإلا فكم من حكم في واقعة تدعو حاجة الناس إلى بيانه ، مات النبي عليه السلام ب ١٤٣ / ب ولم يبينه ، من الفرائض والمعاملات / والمناكحات وغير ذلك من أحكام العبادات . فإذا ترك التنصيب من النبي عليه السلام مما لا يستحيل شرعا ولا عقلا ولا عادة ، بخلاف اتفاق الأمة على^(٦) الخطأ ، كما بيناه .

وليس التنصيب على من عقدت له الإمامة بالاختيار شرطا في طاعته - فإن طاعته بعد ذلك إنما صارت واجبة بالإجماع ، المستند^(٧) إلى الكتاب ، أو قول الرسول ،

(١) رواه ابن عساکر عن علي والزبير - كانقلی السیوطی فی الجامع الصغير ١٠ / ٢ ط الحلبي بمصر ، وفي المغني من رواية واصل بن عطاء نفسه «هما - (أى أبوبكر وعمر) - بمنزلة يميني من شالي» وانظر الأبيكار ٢٧٩ / ٢ ب ولاحظ التعليق رقم ٣ هنا .
(٢) قارن بالمغني ٢٠ / ١ ٣٢٢ ، ٣٢٧ ومنهاج السنة ٤ / ٢٦٨ - ٢٩٨ والأبيكار ٢٧٦ / ٢ ب ، ٢٧٩ ب وقد أخرج الترمذی « رحم الله أبا بكر زوجتي ابنته وحملني إلى دار الهجرة وصحبي في الغار وأعتق بلالا من ماله » - جامع الأصول ٤٢٠ / ٩ .

(٣) انظر في شأن شهادة الإمام على لأخويه أبي بكر وعمر المغني ٢٠ / ١ ٣٢٣ ، ٢٠ ب / ١٢٣ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩ و التمهيد ١٧٦ وشرح الطحاوية ٤٢١ حيث ينسب إليه - كرم الله وجهه - أنه جلد من فضله على أبي بكر وعمر جلد مفتر - والأبيكار ٢٦٧ / ٢ ب ، ٢٧٧ ب ، ٢٨٩ ب ، وجامع الرسائل ٢٦١ حيث ينص ابن تيمية على أنه تواتر عن علي .
(٤) قارن بابن تيمية في منهاج السنة ٢ / ١٧٥ حيث يقطع بان النصوص الدالة على ذلك بالنسبة لأبي بكر أكثر وأثبت وبأصول الدين ٢٨٠ ومقالات الإسلاميين ١٣١ / ٢ .

(٥) راجع ما سبق في ١٤١ ب ، ١٤٢ أ عن استدلالهم العقل .

(٦) قارن بالأبيكار ٢ / ٢٩٤ .
(٧) في الأصل « المستندة » .

لإلى نفس الاختيار له أولاً^(١) ، فإذا اشترط [استناد]^(٢) الاختيار إلى التخصيص إنما يلزم أن لو كان وجوب الطاعة مستندا إليه ، ومعتمدا عليه ، وليس كذلك . وهذا يندفع ما ذكره من الخيال الآخر أيضا^(٣) . كيف وأنه لو قدر استناد الطاعة إلى الاختيار ، فامتناعه واستبعاده إنما يستقيم أن لو كان ما يثبت بالاختيار لا يتم الاختيار إلا به ، ولا يجب إلا بالنظر إليه ؛ لما فيه من الدور الممتنع . أما إذا كان ما يجب طاعة الإمام فيه ، هو غير ما يتوقف وجوب الطاعة عليه ، فلا امتناع ولا استبعاد ، وقد تحقق بما قررناه إبطال النص وإثبات الاختيار .

وإذا ثبت أن مستند التعيين ليس إلا الاختيار ، فذلك مما لا يفتقر إلى إجماع أهل الحل والعقد^(٤) ، فإن [ذلك]^(٥) ما لم يقم عليه دليل عقلي ولا سمعي نقلي ، بل الواحد من أهل الحل والعقد - والاثنان - كاف^(٦) في الانعقاد ، ووجوب الطاعة والانقياد ؛ لعلمنا بأن السلف من الصحابة - رضوان الله عليهم ، مع ما كانوا عليه من الصلابة في الدين ، والمحافظة على قواعد المسلمين - اكتفوا في عقد الإمامة بالواحد والاثنين من أهل الحل والعقد كعقد عمر لأبي بكر وعبد الرحمن بن عوف لعثمان ، ولم يشترطوا إجماع من في المدينة من أهل الحل والعقد ، فضلا عن إجماع الأمصار واتفاق من في سائر الأقطار . وكانوا على ذلك من المتفقيين ، وله من المتبعين ، من غير مخالفة ولا تكير . وعلى ذلك انطوت الأعصار في عقد الإمامة في كل حين ، وعليه اتفاق كافة المسلمين^(٧) .

(١) قارن بالأبكار ٢/٢٦٧ ب ، ١٢٦٨ ، ٢٧٥ ب ، وراجع ما مر في لوحة ١٣٨ ب

(٢) زيادة ليست بالأصل .

(٣) قارن بالأبكار ٢/٢٦٧ ب ، ٢٧٥ ب وراجع ما مر في ص ٣٧٦ ، ٣٧٧ .

(٤) قارن بالأبكار ٢/٢٨٣ ، وأصول الدين ٢٨٧ والتهديد ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٥) زيادة ليست بالأصل .

(٦) كذا في الأصل ، وفي الأبكار أيضا ٢/٢٨٣ .

(٧) هذا ما قرره الباقلاني في التهديد ١٨٧ ، وانظر ما ينقله الآمدي في الاحكام ١/٢١٦ من الآراء في المسألة وما في أصول الدين ٢٨٠ ، ٢٨١ ورأى المتزلة في المغني ٢٠/٢٥١ - ٢٥٩ وانظر الفصل ٤/١٠٢ والأبكار ٢/٢٨٣ ، ب ومقالات الإسلاميين ٢/١٣٣ .

قال بعض الأصحاب^(١) : ويجب أن يكون ذلك بمحضر من الشهود وبينه عادلة ؛ ١ / ١٤٤ كفا للخصام ، ووقوع الخلاف / بين الأنام ، وادعاء مدع [عقد]^(٢) الإمامة له سرا ، متقدما على عقد من كان له جهرا [عيانا]^(٣) ، وهو لامحالة واقع في محل الاجتهاد^(٤) . فعلى هذا لو اتفق عقد الإمامة لأكثر من واحد ، في بلدان متعددة ، أو في بلد واحد ، من غير أن يشعر كل فريق من العاقلين بعقد الفريق الآخر ، فالواجب أن نتصمفح العقود ، فما كان منها متقدما ، وجب إقراره ، وأمر الباقيون بالنزول عن الأمر ، فإن أجابوا ، وإلا قوتلوا ، وقتلوا ، وكانوا خوارج بغاة . وإن لم يُعلم السابق وجب إبطال الجميع ، واستأنف عقد لمن يقع عليه الاختيار . كما^(٥) إذا زوج أحد الوليين موليته من شخص ، وجهل العقد السابق منهما^(٦) .

ولا خلاف في أنه لا يجوز عقد الإمامة لشخصين ، في صقع واحد ، متضايق الأقطار ، ومتقارب الأمصار ؛ لما فيه من الضراء ، ووقوع الفتن والشحناء . وأما إن تباعدت الأقطار وتناوت الديار ، بحيث لا يستقل إمام واحد بتدبيرها والنظر في أحوالها فقد قال بعض الأصحاب : إن إقامة إمام آخر في محل الاجتهاد^(٧) .

(١) يبدو أنه يقصد الباقلاني انظر التمهيد ١٧٩ ، والأبكار ٢ / ٢٨٣ ثم انظر أيضاً المغنى ٢٠ / ٢٥٢ ، ٢٥٧ ومنهاج السنة ٢ / ٨٦ (ط بولاق) .

(٢) زيادة ليست بالأصل ، اعتماداً على الأبكار ٢ / ٢٨٣ والتمهيد ١٧٩ .

(٣) غامضة بالأصل أثبتت اعتماداً على الأبكار ٢ / ٢٨٣ .

(٤) قارن رأيه هذا بما في المغنى ٢٠ / ٢٦٥ والاقتصاد للغزالي ١٣٦ ، ١٣٧ ، وانظر أيضاً النظريات السياسية الإسلامية د/الرئيس ١٧٥ - ١٨٩ .

(٥) في الأصل (كذا) .

(٦) هذه المشكلة واقتراح حلها على هذا النحو في الأبكار ٢ / ٢٨٣ وعند الباقلاني في التمهيد ١٨ وعبد الجبار في المغنى ٢٠ / ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٣٠٢ - ٣٠٤ وكلاهما يتمثل بالولي على الزواج أيضاً ويشير عبد الجبار إلى حلول أخرى كالقرعة والتحكيم ، وانظر رأى ابن حزم في الفصل ٤ / ١٧٠ وحكاية الأشعري للخلاف في المسألة في المقالات ٢ / ١٣٦ .

(٧) قارن بالأبكار ٢ / ٢٨٣ ب ، وقد مال الأشاعرة إلى مثل ما قالت به الزيدية وإن لم يذهبوا إلى المدى الذي ذهب إلى الكرامية بشأن تعدد الأئمة - انظر البغدادى أصول الدين ٢٧٤ - ٢٧٥ والفتناني في شرح النسفية ٤٨٧ ، ٤٨٨ ونشأة الفكر للنشار ٢ / ١٥٣ ، ١٥٤ والنظريات السياسية الإسلامية ١٩٨ - ٢٠٢ : أما عن الشيعة فن الطبيعي أن يرفضوا تعدد الأئمة انظر المغنى ٢ / ٥٨ ، ١٥٤ ، (إلا أن يكون ناطق مع صامت) انظر الفصل ٤ / ١٦٣ ومقالات الإسلاميين ٢ / ١٣٣ ، ١٣٤ .

وليس الاختيار لعقد الإمامة جائزا على التشهي^(١) والإيثار ، بل لابد وأن يكون للمعقود له صفات وخصوصيات^(٢) ؛ وهي أن يكون من العلم بمنزلة قاض من قضاة المسلمين^(٣) . وأن يكون له من قوة البأس وشدة المراس قدر ما لا يهوله إقامة الحدود ، وضرب الرقاب ، وإنصاف المظلوم من الظالم^(٤) . وأن يكون بصيرا بأمور الحرب ، وترتيب الجيوش ، وحفظ الثغور . ذكراً ، حُرّاً ، مسلماً^(٥) ، عدلاً^(٦) ثقة فيما يقول ؛ لاتفاق الأمة على ذلك ومحافظةً على ما لأجله نصب الإمام .

ومما دل السمع على اشتراطه أن يكون قرشياً^(٧) ، وذلك نحو قوله — عليه السلام — : « الأئمة من قریش ^(٨) » وقوله : « قدموا قریشا ولا تَقَدِّمُوا عليها ^(٩) » وقوله : « إنما الناس

(١) قارن بالاعتقاد ١٣٦ حيث يذكر كلمة التشهي ويبدو أنها تهمة يوجهها الشيعة لمنكرى النص القائلين بالاختيار انظر فضائح الباطنية ١٧٩ ، ورد صاحب المغنى لهذه التهمة في ٢٠/٢٩٧ .

(٢) قارن ما يذكره عن شروط الإمامة بما في التمهيد ١٨١ - ١٨٥ وأصول الدين ٢٧٥ - ٢٧٧ والاعتقاد ١٣٦ والمغنى ٢٠/١٩٨ - ٢٤٢ ومنهاج السنة ٨٦/٢ - ٨٩ وشرح النسفية ٤٨٤ - ٤٨٨ وفضائح الباطنية ١٧٩ وما بعدها والابكار ٢/٢٨٣ ب - ٢٩٥ ب .

(٣) قارن ما يذكره هنا عن شرط العلم بما في الابكار ١٨٣/٢ ب ، حيث يشترط الاجتهاد ، والاعتقاد ١٣٦ حيث يتفق مع غاية المرام والتمهيد ١٨١ والمغنى ٢٠/٢٠٨ - ٢١٤ وابن خلدون المقدمة ١٩٣ وفضائح الباطنية ١٩١ - ١٩٤ .

(٤) فصل الآمدي في الابكار أيضا هذا الشرط عما يليه وهو الخاص بالمقدرة على قيادة الحروب ٢٠/٢٨٣ ب وقارن بالتمهيد ١٨١ ، ١٨٢ والمغنى ٢٠/١٩٨ والاعتقاد ١٣٦ .

(٥) هذه الشروط الثلاثة موضع اتفاق من الجميع - المغنى ٢٠/٢٠١ ب وفضائح الباطنية ١٨٠ ، ١٨١ والفصل ١١٠/٤ والابكار ٢/٢٨٣ ب ، ٢٨٤ أ .

(٦) قارن بشأن شرط العدالة بالمغنى ٢٠/٢٠١ - ٢٠٧ ، ٢١٥ - ٢٣٢ والتمهيد ١٨٤ ، ١٨٥ والاعتقاد ١٣٧ ، ١٣٨ ، ومقدمة ابن خلدون ١٩٣ ، ١٩٤ ومنهاج السنة ٨٧/٢ .

(٧) لشرط القرشية شأن كبير عند جمهور المتكلمين أشاعرة أو معتزلة أو شيعة أو سلفيين ولم يخالف فيه إلا الخوارج ، والضرارية من المعتزلة ، وبعض غلاة الإمامية (انظر المغنى ٢٠ ب/١٧٦ - ١٨٣ والمغنى ٢٠/٢٣٤ - ٢٣٨ وأصول الدين ٢٧٥ - ٢٧٧ ، ٢٧٦ وشرح النسفية ٤٨٤ ومنهاج السنة ٨٥/٢ ، ٨٦ والتمهيد ١٨٢ - ١٨٤ وفضائح الباطنية ١٨٠ ، ١٨١ والاعتقاد ١٣٦ والفصل ٨٩/٤ وقارن بالابكار ٢٨٤ أ ، وانظر ما يحكيه الأشعري من إسقاط الخوارج وبعض المعتزلة وغيرهم لهذا الشرط في المقالات ١٣٤/٢ - ١٣٦ وما ينسبه ابن خلدون إلى الباقلاني خلافا لما في التمهيد من إسقاط هذا الشرط - المقدمة ١٩٤ .

(٨) حكم ابن حزم بتواتره في الفصل ٨٩/٤ وابن تيمية أيضاً في منهاج السنة ٨٥/٢ ، ٨٦ يميل إلى تواتر معناه وقد أخرجه البخاري وغيره ، وانظر فضائح الباطنية - ليدن ص ٦٧ .

(٩) أورده صاحب المغنى ٢٠/٢٣٤ والمؤلف في الابكار ٢/٢٨٤ وانظر التعليق التالي .

تبع لقريش؛ فير الناس تابع لبرهم وفاجرهم تابع لفاجرهم^(١) « وأيضاً فإن الأئمة من السلف مطبقون على أن الإمامة لا تصلح إلا لقريش ، وتلقيهم لهذه الأخبار بالقبول، واحتجاج بعضهم على بعض بها . وقولُ عمر رضى الله عنه عن سالم مولى أبي حذيفة: « لو كان حيّاً ١٤٤ / ب لمسا^(٢) تخالجنى فيه شك » / فإنما كان لأنه قد قيل إنه كان ينتسب إلى قريش^(٣) ، ولعمري إن مثل هذا الشرط واقع في محل الاجتهاد^(٤) .

وقد زادت الشيعة شروطاً آخر : وهو أن يكون من بنى هاشم ، معصوماً ، عالماً بالغيب^(٥) ؛ لأننا نأمن بمبايعتهم من النيران وغضب الرحمن . وهذه الشروط مما لم يدل عليها عقل ولا نقل ، ثم إن اشتراط الهاشمية^(٦) مما يخالف ظاهر النص ، وإجماع الأمة على عقد الامامة لأبي بكر وعمر ، وبه يبطل اشتراط العصمة والعلم بالغيب أيضاً . ثم ولو اشترطت العصمة في الإمام لأمن متبعية لوجب اشتراطها في حق القضاة والولاة ايضاً ؛ فإنه ليس يلي ببيعته أشياء أكثر مما يلي خلفاؤه وأولياؤه^(٧) .

ثم كيف يدعى اشتراط العصمة^(٨) في الإمامة ، مع الاتفاق على عقد الإمامة للخلفاء

-
- (١) رواه البخارى ومسلم بلفظ يختلف قليلا (انظر منهاج السنة ٨٥/٢) وانظر الأبكار ٢/٢٨٤ .
(٢) في الأصل (لو) صحته اعتماداً على الأبكار ٢/٢٨٤ ، ب والمغنى ٢٠ / ٢٣٥ ، ٢٣٦ حيث يورد انه ويشرحه بمثل ما هنا وانظر أيضاً مقدمة ابن خلدون ١٩٤ والتمهيد ١٨٤ .
(٣) انظر في تحديد المقصود بقريش أصول الدين ٢٨١ - ٢٨٦ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ والمغنى ٢٠ ب/١٧٦ - ١٨٥ والفصل ٨٩/٤ - ٩٠ .
(٤) قارنه برأيه المتحفظ في الأبكار ٢/٢٨٤ او برأى ابن خلدون في المقدمة ١٩٤ ، ١٩٥ .
(٥) قارن بشأن هذا الشرط بالمغنى ٢٠ ب/١٧٣ - ١٨٥ والتمهيد ١٨٤ ، ١٨٥ وأصول الدين ٢٧٥ - ٢٨١ وشرح النسفية ٢٨٤ - ٢٨٦ وفصائح الباطنية ٤٢ - ٤٤ والملل والنحل ١/١٩٥ وما بعدها وشرح الطحاوية ٤٢٠ - ٤٢٢ والفصل ٩٠/٤ - ٩٦ ومنهاج السنة ٨٢/٢ ، ٨٥ والأبكار ٢/٢٨٤ ومقالات الإسلاميين ١/١١٧ وانظر عقائد الإمامية للسهرقري ص ٣٢٣ - ٣٤١ .
(٦) في الأصل (لا يخالف) ولا هنا زائدة وإلا انعكس المعنى ، وقارن بالتمهيد ١٨٤ ومقالات الإسلاميين ٢/١٣٥ والأبكار ٢/٢٨٤ ب .
(٧) هذه الفكرة عند عبد الجبار في المغنى ٢٠ / ٢١٠ - ٢١١ والباقلاني تمهيد ١٨٤ - ١٨٥ وفي الأبكار ٢/٢٨٤ ب و ٢٨٥ وانظر فصائح الباطنية ٢٠٦ - ٢٢٠ ومقدمة ابن خلدون ص ١٩٦ بشأن اشتراطهم العصمة .
(٨) اهتم الأمدى اهتماماً كبيراً بإبطال دعوى العصمة بصورة لانكاد نجدها عند غيره من المتكلمين فنجدته يخصص لها ما يزيد على عشرين صفحة من كتابه الأبكار ، ففي (٢/٢٧٢ ، ب) يذكر أدلة الشيعة على عصمة علي ثم يرد عليهم في ٢/٢٧٤ او ٢٨٠ ب وفي ٢٨٥ ب - ٢٩٥ ب ، ٣٠٧ ب - ٣٠٩ ب .

الراشدين واعترافهم بأنهم ليسوا بمعصومين ؟ حتى إن [كل^(١)] واحد منهم قد كان يرى الرأي ثم يرجع فيه ، ويطلب الآثار والأخبار كطلب آحاد الناس ، وبعضهم يخالفه البعض ، وذلك كما نقل عن علي - عليه السلام - أنه قال : في حق أمهات الأولاد : « اتفق رأيي ورأي عمر علي أن لا يُبْعَن ، والآل فقد رأيت بيعهن^(٢) » . وبالضرورة عند اختلافهما لابد من وقوع الخطأ في حق أحدهما ، ويخرج عن أن يكون معصوما .

بل وفي ذلك دلالة على انتفاء العصمة عن علي أيضا ؛ فإنه لابد وأن يكون مصيبا في إحدى الحالتين مخطئا في الأخرى ، ومع تطرق الخطأ إليه لا يكون معصوما .

فإذا قد بان أن ما ذكره ليس بممتعين في الشرع ، ولا وارد في السمع ، بل مهما ظهر بالإشارات والعلامات ، و [البيان]^(٣) من الأفعال والأقوال ، ما يدل ظاهرا على استجماع ما شرطناه في شخص ما جاز عقد الإمامة له ؛ لما أشرنا إليه ونبهنا عليه من قبل . ويكون حكمه في معرفة ذلك منه حكم القضاة والولاة ، وكل من يتولى أمرا من أمور المسلمين .

ولهم أن يخلعوه^(٤) ، وإن شرط [غير ذلك ، إذا وجد منه ما^(٥)] يوجب الاختلال في أمور الدين ، وأحوال المسلمين ، وما لأجله يقام الإمام . وإن لم يقدرُوا على خلعه وإقامة غيره ، لقوة شوكته وعظم تأهبه^(٦) ، وكان ذلك مما يفضي إلى فساد العالم وهلاك / النفوس ، ١ / ١٤٥

(١) زيادة ليست بالأصل وراجع التمهيد للباقلاني (١٨٤ ، ١٨٥) . والآمدى هنا يورد فكرته وبعض الفاظه وقد استشهد الباقلاني على هذه المسألة من أقوال الأربعة الراشدين جميعاً . وقارن بالمعنى ٢٠ / ٢١٢ - ٢١٤ ، ٢٢٠ و ص ١٤ ، ١٥ ، ٧٤ ، ٩٠ أيضاً - وانظر في إبطال العصمة أيضاً فضائع الباطنية ١٤٢ - ١٤٥ والنسفية ٢٨٥ ، ٤٨٦ والاعتصام للشاطبي ٣٤٧ / ٢ ، ٣٤٨ .

(٢) أورده في التمهيد ١٨٥ وقارن بالأبكار ٢ / ٢٨٥ ب - ٢٨٤ أ ، ب ٢٨٨ أ وقد أورد الشاطبي في الاعتصام أخباراً أخرى عن علي تفيد نفس المعنى ٢ / ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، وانظر مختصر التحفة الأثنا عشرية ص ١٢١ .

(٣) كلمة تصعب قراءتها بالأصل أثبتتها لإجتهداً ، وقد ذكر الآمدى شروطاً أخرى مختلفاً فيها في الأبكار ٢ / ٢٨٤ أ ٢٩٥ ب وقارن بالمعنى ٢٠ / ٨٤ ، ٨٥ ، ١٠٠ ، ٣١٣ وبالفصل ١٠٢ / ٤ .

(٤) قارن بالأبكار ٢ / ٢٨٣ ب ، ٢٩٤ أ حيث يقرر حق الأمة في خلعه إذا كان في استمراره اختلال ما أقيم من أجله وقارن برأي المعتزلة في المعنى ٢٠ / ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠ ب / ٧٦ ، ٨٤ - ٨٦ ، ٩٥ - ٩٦ ، ١٧٠ - ١٧٢ ، ٢٠٦ ، وبالتمهيد ١٨٦ ، ١٨٧ وأصول الدين ٢٧٨ ، ٢٧٩ والنسفية ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، والفصل ١١١ / ٤ .

(٥) زدت هذه الكلمات - ومكانها بالأصل محو تماماً - مستأنساً بالأبكار ٢ / ٢٨٣ ب .

(٦) في الأصل (ما بهته) أثبتتها لإجتهداً ، وفي الأبكار ٢ / ٢٨٣ (لقوة شوكته وعظم مراسه) .

وكانت المفسدة في مقابله آكد من المفسدة اللازمة من طاعته ، أمكن ارتكاب أدنى المحذورين دفعا لأعلاهما^(١) .

وإن كان ما طرأ عليه هو الكفر بعد الإسلام ، والردة بعد الإيمان ، فحالم في طاعته والانقياد إلى متابعتة لا تتقاصر عن حال المكره على الردة أو القتل ، بالنسبة إلى المكره .

وعلى هذا إن لم يوجد في العالم مستجمع لجميع شروط الإمامة ، بل من فقد في حقه شيء كالعلم أو العدالة ونحوها ، فالواجب أن ينظر إلى المفسدة اللازمة من إقامته وعدم إقامته ، ويدفع أعلاهما بارتكاب أدناهما ، إذ الضرورات تبيح المحظورات ، وذلك كما في أكل الميتة بالنسبة إلى حالة الاضطرار ، ونحوه . هذا تمام الطرف الأول .

(١) قارن بما مر في ل ١٤٤ والتعليق هناك ، وبالفرازي في فضائح الباطنية ١٩٢ - ١٩٤ وشرح الطحاوية ٣١٤ - ٣١٧ ومقدمة ابن خلدون ١٩٣ ، ١٩٤ ومقالات الإسلاميين ١٣٨/٢ والنظريات السياسية الإسلامية ٣٠١ - ٣١٣ .

الطرف الثاني

في معتقد أهل السنة في الصحابة ، وإمامة الخلفاء الراشدين
والأئمة المهديين

ولا خلاف فيما بين أهل الحق أن أبا بكر كان إماماً حقاً^(١) ، وذلك باتفاق المسلمين على إقامته ، واجتماع أهل الحق والعقد على إمامته ، واتباع الناس له في أيام حياته ، وموافقة الصحابة له في غزواته ، ونصبه للولاية والحكام ، وتنفيذ أوامره ونواهيته في البلدان . وذلك مما لا قبل بمدافعته ، ولا سبيل إلى مجاحدته . وأن من تخلف عن بيعته في مبدأ الأمر مثل علي وغيره لم يكن عن شقاق ونفاق ، وإنما كان لعذر وطروء أمر^(٢) ، والإملاء كان ذلك للشقاق ، والخروج عن الوفاق ، لأمر يكرهونه ولا يرتضونه ، لقد كان ذلك مما يسارعون إلى إنكاره ، ويبالغون في إظهاره . لاسيما في حق الصحابة الذين شاهدوا التنزيل ، وعرفوا التأويل^(٣) ، وكانوا - مع ما هم عليه من قوة اليقين ، والصلابة في الدين - لا يراقبون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لومة اللائمين ، ولا خوف المخوفين ، ولو كان ذلك [مما^(٤)]

(١) قارن بالأبكار (٢/٢٩٥ ب حتى ٣٠١) وانظر في بيان صحة إمامة أبي بكر «اللمع» ١٣٣ - ١٣٦ ، والأبانة ٩٢ - ٩٦ والتمهيد ١٨٧ - ١٩٧ ومنهاج السنة ١٧٥/٢ - ١٧٩ ، وأصول الدين ٢٨١ ، ٢٨٣ والفرقان لابن تيمية ٦٨ - ٧٠ تحقيق الشيخ محمود فايد ط ثانية والمغنى ٢٠/٢٧٣ - ١٩٦ وشرح العقائد العبدية ٢٠٥ والفصل ١٠٩/٤ ، ١١٠ والنسفية ٤٨٠ ، ٤٨١ وانظر د. النشار نشأة الفكر ١٣٦/٢ - ١٥٤ . وانظر في شبه الشيعة حول إمامة أبي بكر وردّها منهاج السنة ١١٧/٣ - ١٣٩ ، ١٥٧/٢ - ١٧٥ ، ٢١٣/٤ - ٣٢١ والمغنى ٢٠/١٢٠ - ٣٢٨ ، ٣٥٦ ، ٢٠ ب/١٨٤ - ٢٧٤ وارجع للهامش رقم ٢ في ص ٣٧٩ فيما سبق ..

(٢) انظر في تخلف علي وغيره عن البيعة لأبي بكر وحقيقة ذلك وسببه : المغنى ٢٠/٢٨٢ - ٢٩٣ ، ٢٠ ب/١١٣ - ١٨٤ والتمهيد ١٨٧ ، ١٨٨ وانظر العواصم من القواصم ط السلفية ١٣٧٥ هـ ص ٣٧ ، ٤٨٠ ، ٤٨٣ ، ٥٠ ، والفصل ٩٨ - ٩٦/٤ وشرح العقائد العبدية ٣٠٥ واللمع ١٣٣ والأبكار ١٩١/٢ ، ٢٩٥/٢ ب ، ٢٩٦ ب ، ٣٠١ . وتاريخ الطبري ٢٠٠/٣ وما بعدها ضمن حوادث سنة ١١ هـ ط الحسينية بمصر ، وشرح القوشجي - المقصد الخامس .

(٣) قارن بالأبكار ٢/٢٩٢ ب .

(٤) غير واضحة بالأصل ، أثبتتها اجتهداً .

ظهر ، لقد كانت العادة مما تُحيل تطابق الأمة على ترك نقله ، مع توفر الدواعي عليه ،
وصرف الهمم إليه . واتفاق الأمة على ذلك مما يدل ضرورة على كونه أهلاً للإمامة ، ومستجمعاً
ب / ١٤٥ لشرائطها / أيضاً^(١) .

ثم كيف ينكر ذلك مع ما عُرف من نسبه ، وعدالته [وعلمه^(٢)] ، وشجاعته ، وتصرفه .
في البلاد ، وإصلاح نظام العباد ، بالآثار الدالة عليها ، والعلامات الواضحة المشيرة إليها ،
على ما تواترت به الأخبار ، وتناقلت به الآثار ، على ألسنة الثقات الأخيار ، وغير ذلك مما يكمل
عنه اللسان ، ويتقاصر عن تسطيره البيان ، فوجب الاكتفاء بشهرتها عن ذكرها^(٣) .

ولكن قد يشكك بعض أهل الضلال ، ومن لم يثبت له قدم راسخ في الاستنباط
والاستدلال ، باستقالة أبي بكر من الإمامة^(٤) ويقولون : « وَلَيْتَكُمْ وَلَسْتُ بِخَيْرِكُمْ »^(٥)
وقول عمر : « إِنَّ بَيْعَةَ أَبِي بَكْرٍ كَانَتْ فُلْتَةً وَقَى اللَّهَ شَرَهَا ، فَمَنْ عَادَ إِلَى مِثْلِهَا فَاقْتُلُوهُ »^(٦)
هذا وأمثاله مما يتمسك به من^(٧) لا خلاق له من الروافض والإمامية ، الخارجين عن ربة
الدين .

وليس ذلك عند من له أدنى حظ من التفطن مما يؤثر^(٨) خيالاً ولا إشكالاً ، فإن الاستقالة
لا تدل على عدم الاستحقاق لاسيما مع اتفاق الأمة على كونه مستحقاً ، بل لعل ذلك لم يكن

(١) قارن بالأبكار ٢/ ٢٩٥ ب ، ١٢٩٧ ، والتهديد ١٨٩ - ١٩٧ ، والمغنى ٢٠ / ٣٢١ - ٣٢٧ .

(٢) محوطة تماماً من الأصل ، أثبتنا اعتماداً على الأبكار ٢/ ٢٩٧ .

(٣) وقد سبق ذكر بعضها في لوحة ١٤٣ = ص ٣٧٩ و ٣٦١ ، وانظر الفصل ٤ / ١١٢ ، ١٣٥ - ١٤٧
والأبكار ٢/ ٢٩٧ ب .

(٤) انظر خبر الاستقالة في ١٩٥ ، ١٩٦ من التهديد ، وفي المغنى ٢٠ / ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ومنهاج السنة ٣ / ١١٧ ،
١١٨ وشرح المضدية ٣٠٥ وفي الأبكار ٢/ ٢٧٧ ، ١٢٩٦ ، ١٣٠٠ .

(٥) قارن بالتهديد ١٩٠ ، ١٩٥ ، وبالأبكار ٢/ ٢٩٦ . وقد نقلها الطبري في تاريخه في أخبار سنة ١١ هـ ٢٠٣ / ٣
ط الحسينية بمصر ضمن كلام أبي بكر رضي الله عنه في السقيفة .

(٦) قارن بالتهديد ١٩٦ وما بعدها ، ومنهاج لابي تيمية ٣ / ١١٨ - ١٢٠ ، والمغنى ٢٠ / ٢٣٩ وراجع ما مر في ل
٣٩ = ٣٦٨ وانظر الأبكار ٢/ ٢٩٦ ب . وتاريخ الطبري ٣ / ٢٠٠ .

(٧) في الأصل (ما) .

(٨) في الأصل (لا يؤثر) و (لا) هنا زائدة وإلا انعكس المعنى وفسد .

إلا للفرار من حمل أعباء أمور المسلمين ، والخوف من شدة التكليف والتقليد^(١) لتدبير أمور الدين ، أو الامتحان لتعرف الموافق من المخالف ، أو غير ذلك من الاحتمالات. ومع ذلك فلا ينهض الاقتيال^(٢) شبهة في درء الاستحقاق. وكذلك قوله : « وليتكم ولست بخيركم » فإنه يحتمل أنه أراد التولية في الصلاة^(٣) على عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ومن المعلوم أنه لم يكن إذ ذاك أخيراً^(٤) من قوم فيهم الرسول ، ويكون فائدة ذكر ذلك الاحتجاج على جواز توليته بعد الرسول ، بطريق التنبيه بالأدنى على الأعلى ، ويحتمل أنه أراد بقوله : « ولست بخيركم » أي قى العشيرة والقبيلة ؛ إذ الهاشمي أفضل من القرشي ، وإن لم يكن شرطاً في الإمامة . ويحتمل أنه أراد ذلك قبل التولية . وفي الجملة ليس يلزم من نفي الأفضلية أن يكون مفضولاً ، بل من الجائز أن يكون مساوياً ، ومع ذلك فعقد الإمامة له يكون جائزاً بالاتفاق^(٥) .

[وقول]^(٦) عمر - رضي الله عنه - مع ما كان يحتج على الناس بإمامته ، ويدعوهم إلى طاعته ، وتمسكه [في ذلك]^(٧) / بعهد^(٨) أبي بكر وولايته لا يجوز أن يحمل على أن ١ / ١٤٦ خلافته كانت باطلة ، وإلا فإن ذلك مما يوجب الخبط في قوله والهجر فيه^(٩) . ولا يخفى على أحد ما كان عمر عليه من الأمانة والديانة ، والعقل الكامل والزرانة ، فمعنى قوله : « كانت فلتة » أي عن غير مشورة ، وقوله : « وقى الله شرها » أي شر الخلاف فيها ، وقوله : « فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه » ، أي إلى مثل مخالفة الأنصار ، في نصبهم إمامين ، وقولهم : « منا أمير ومنكم أمير^(١٠) » ومع هذه الاحتمالات وانقداح هذه الخيالات ، يخرج ما ذكره

(١) كذا بالأصل ، والمقصود تقلد منصب الإمامة إنظر القاموس مادة قلد .

(٢) المقصود الاستثالة راجع القاموس ، والأبكار ٢ / ٢٧٧ ب ، ١٣٠٠ .

(٣) في الأصل (الصلاة) . (٤) كذا بالأصل .

(٥) أي باتفاق الجميع حتى من أوجب تولية الفاضل دون المفضول وإنظر الأبكار ٢ / ٣٠٠ ب و ٣٠١ . ومقالات

الإسلاميين ١٣٤ / ٢ ومقدمة ابن خلدون ١٩٧ ، ١٩٨ .

(٦) محو بالأصل ، أثبتنا إجتداداً وإنظر الأبكار ٢ / ٢٦٤ ، ٣٠٠ ب والتمهيد ١٩٦ ، ١٩٧ .

(٧) زيادة ليست بالأصل وإنظر التمهيد ١٩٧ . (٨) في الأصل (بعد) .

(٩) في الأصل (في قوله) . (١٠) روى هذا القول - ضمن أحداث السقيفة - ابن خلدون في المقدمة ص ١٩٤ .

عن أن يكون قادحا ، ويلزم القول بإمامته ، والاعتراف بصحته توليته ، على ما وقع عليه اتفاق الأمة ، ومعتقد أهل السنة .

وأما باقى الخلفاء الراشدين ، كعمر وعثمان وعلى^(١) - رضى الله عنهم أجمعين - فالسبيل إلى إثبات إمامتهم ، وصحة توليتهم ، واستجماعهم . لشرائط الإمامة ، كإثبات ذلك فى حق أبى بكر - رضى الله عنه - وصحة عهد أبى بكر إلى عمر ، والشورى وعقد عبد الرحمن ابن عوف لعثمان ، فإنها تستند إلى الإجماع أيضا^(٢) . وكذا الحكم على قتلة عثمان ومقاتلى على بكونهم بغاة^(٣) ؛ فإن أسباب حلّ القتل وجواز قتال الإمام محصورة ، ولم يوجد شيء منها فى حق عثمان ولا على - عليه السلام .

ومع هذا كله فالواجب أن يحسن الظن بأصحاب الرسول ، وأن يكف عما جرى بينهم ، وألا يحمل شيء مما فعلوه أو قالوه إلا على وجه الخير وحسن القصد ، وسلامة الاعتقاد ، وأنه مستند إلى الاجتهاد ؛ لما استقر فى الأسماع ، وتمهد فى الطبائع ، ووردت به الأخبار والآثار ، متواترة وآحادا^(٤) ، من غرر الكتاب ، والسنة ، واتفاق الأمة على مدحهم ، والثناء عليهم بفضلهم ، مما هو فى اشتهاره يغنى عن إظهاره ، وأن أكثر ماورد فى حقهم من الأفعال الشنيعة ، والأمور الخارجة عن حكم الشريعة ، فلا أصل لها إلا تخريصات^(٥) أهل الأهواء ، وتصنعات الأعداء ، كالروافض والخوارج وغيرهم من السفساف ، ومن لا خلاق له من الأطراف^(٦) . وما ثبت نقله ولا سبيل إلى الطعن فيه ، فما كان يسوغ فيه الاحتمال ، والتأويل فيه بحال ، فالواجب أن يحمل على أحسن الاحتمالات ، وأن يُنزل على أشرف التنزيلات ، وإلا فالواجب

(١) قارن بالأبكار ٣٠١ - ٣٠٥ ب حيث يتكلم عن إمامة عمر ، اللوحات ٣٦٥ ب - ٣٠٧ ب حيث يثبت إمامة عثمان ويناقش ما نسب إليه ، وفى ١٣٠٧ ب ، ٣٠٩ ب ، يتكلم عن إمامة على وعن خصائصه وميزاته رضى الله عنهم أجمعين .

(٢) قارن بالأبكار ٣٠١/٢ ، ٣٠٥ ب ، ٣٠٨ ب ، ١٩٧ ب بالتهديد ٢٣٩ - وأصول الدين ٢٨٦ والمغنى ٢٠ ب/٣ - ٧٥ وشرح النسفية ٤٨٠ ، ٤٨١ وشرح العضدية ٣٤٥ ، ٣٠٦ .

(٣) قارن بالتهديد ٢١٣ وأصول الدين ٣٨٧ - ٢٩٣ والمغنى ٢٠ ب/٣ - ١١١ وإيثار الحق ٤٢٩ - ٤٥٨ - ٤٦٠ وراجع ما مر فى الورقة ٤٢ ا . وانظر مقالات الإسلاميين ١٢٧/٢ - ١٣١ .

(٤) راجع ما مر فى ١٣٨ ، ١٤٢ ا

(٥) فى الأصل (تحريصات)

(٦) قارن بالأبكار ٣٠١/٢ . والعقيدة الواسطية لابن تيمية ص ٢٦ - ٢٨ .

الكف عنه ، والانقباض منه ، وأن يُعتقد أن له تأويلاً لم يوصل إليه ، ولم يوقف عليه ؛ إذ هو الأليق بأرباب الديانات ، وأصحاب المروءات ، وأسلم من الوقوع في الزلات ، ولكون^(١) سكوت الإنسان عما لا يلزمه الكلام فيه أرجى له من أن يخوض فيما لا يعنيه ، لاسيما إذا احتل ذلك الزلل والوقوع بالظن والرجم بالغيب في الخطأ^(٢) .

ويجب - مع ذلك - أن يُعتقد أن أبا بكر أفضل من عمر ، وأن عمر أفضل من عثمان ، وأن عثمان أفضل من علي ، وأن الأربعة أفضل من باقي العشرة ، والعشرة أفضل من عداهم من أهل عصرهم ، وأن أهل ذلك العصر أفضل ممن بعدهم ، وكذلك من بعدهم أفضل ممن يليهم . وأن مستند ذلك ليس إلا الظن ، وما ورد في ذلك من الآثار ، وأخبار الآحاد ، والميل من الأمة إلى ذلك ، بطريق الاجتهاد^(٣) .

وفيما ذكرناه غنية للمبتدئين ، [وشفاء^(٤)] للمنتهين ، عند من نظر بعين الاعتبار ، وله قدم راسخ في الاختبار .

والمستول من بارئ النسم ، ومعيد الرمم^(٥) ، أن ينيلنا فائدته ، ويعقبنا عائدتته ، حين الفقر والفاقة ، وضعف الطاقة ، في يوم القصاص ، حيث لات حين مناص ، وأن يصلي على صفوته من الرسل محمد وآله وأصحابه ؛ إنه أرجى مستول وأعطف مأمول .

(١٠) في الأصل (ولكن) .

(٢) قارن بما مر في أول هذا القانون وبما في الإبانة ٩٥ ، ٩٦ والتمهيد ٢٢٠ - ٢٣٩ وأصول الدين ٢٨٩ - ٢٩١ وشرح الطحاوية ٤١٤ - ٤٢٢ وإيثار الحق على الخلق ٤٥٣ - ٤٨٢ والفصل ١٥٣/٤ - ١٦٣ وشرح الغضدية ٣٠٥ وشرح النسفية ٤٨٠ ، ٤٨٢ والأبكار ٢٩٥/٢ ب - ١٣٠٩ .

(٣) قارن بالأبكار ١٢٠٩ - ١٢١٠ - ٢٦٩ ب - ٢٧١ ب وشرح النسفية ٤٧٧ - ٤٨٠ والمغنى ٢ ب/١١٢ - ١٤٤ والفصل ٢٥/٤ - ٣٠ . ومقالات الإسلاميين ١٣١/٢ ، ١٣٢ والعقيدة الواسطية حيث يحكى ابن تيمية اختلاف أهل السنة في مسألة التفضيل ويقول : « إنها » ليست من الأصول التي يضلل المخالف فيها عند جمهور أهل السنة » .

(٤) غير واضحة أثبتتها اجتهداً ، ويمكن أن تقرأ (وسعادة) .

(٥) قارن بافتتاحية « الإرشاد » للجويني ص ١ وبخاتمة الأبكار في نهاية الجزء الثاني ورقة ١٣١١ .

والحمد لله رب العالمين^(١) ، وبه نستعين ، والصلاة والسلام على سيد الأولين والآخرين
محمد خاتم [النبيين]^(٢) وعلى آله وصحبه أجمعين .

وكان الفراغ من نسخه الخامس عشر من شهر

رجب سنة ثلاث^(٣) وستمائة وذلك بثغر

الإسكندرية بالمدرسة العادلية ، والسلام

وحسبنا الله ونعم الوكيل^(٤)

(١) يبدو أن هذه بداية كلام الناسخ نظراً لتكرار الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم والاستعانة التي لا يذكرها المؤلفون عادة في خواتيم الكتب .

(٢) غير واضحة في الأصل .

(٣) ويمكن أن تقرأ « ثلاثين » نظراً للطريقة الخاصة التي يتبعها الناسخ في رسم أواخر الكلمات - انظر الصور المرفقة .

(٤) في الصفحة التالية لهذا ، وهي آخر صفحة في الأصل توجد بعض الكلمات أمكن أن أثبت منها ما يلي :

ومالك هذا . . نعم الإياد

أرو بيتين

لكل نبي

بين رفد وتمتع إلى قبل الناس

يثق بالمعطى

كما يوجد على نفس الصفحة خاتم الوقف لمكتبة « شهيد على » .

(*) فهارس الكتاب

- ١ - فهرس الموضوعات
- ٢ - » الآيات القرآنية
- ٣ - » الأحاديث النبوية
- ٤ - » الأبيات الشعرية
- ٥ - » الأعلام
- ٦ - » الفرق والطوائف
- ٧ - » الأماكن والبلدان
- ٨ - » المصطلحات والمسائل
- ٩ - » مراجع التحقيق والمقدمة

* روعي في هذه الفهارس الترتيب الهجائي مع إسقاط « ابن ، أبو . الألف واللام » ،
عدا فهرس الآيات القرآنية فقد روعي فيه ترتيبها في المصحف الشريف ،
والموضوعات فقد روعي فيها ترتيب ورودها في الكتاب .

١ - فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تصدير - بقلم السيد الأستاذ محمد أبى الفضل إبراهيم - رئيس لجنة إحياء التراث بالمجلس ... ١ م	
مقدمة التحقيق	
صورة اللوحة الثانية من المخطوط	
صورة اللوحة الأخيرة من المخطوط	
الصفحة الأولى من الأصل ١	
مقدمة المؤلف ٣	
القانون الأول : فى إثبات الواجب بذاته ٧	
القانون الثانى : فى إثبات الصفات ، وإبطال تعطيل من ذهب إلى نفيها ٢٥	
(١) القاعدة الأولى : فى مسألة الأحوال ٢٧	
(ب) القاعدة الثانية : فى إثبات الصفات النفسية ٣٨	
(١) الطرف الأول : فى إثبات صفة الإرادة ٥٢	
(٢) الطرف الثانى : فى إثبات صفة العلم ٧٦	
(٣) الطرف الثالث : فى إثبات صفة القدرة ٨٥	
(٤) الطرف الرابع : فى إثبات صفة الكلام ٨٨	
(٥) الطرف الخامس : فى إثبات الإدراكات ١٢١	
(٦) خاتمة جامعة لهذا القانون ١٣٤	
القانون الثالث : فى وحدانية البارئ - تعالى - ١٥١	
القانون الرابع : فى إبطال التشبيه ، وبيان ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز ١٥٧	
٢ (١) القاعدة الأولى : فى بيان ما يجوز على الله تعالى (مسألة الرؤية) ١٥٩	
(ب) القاعدة الثانية : فى إبطال التشبيه وبيان ما لا يجوز على الله تعالى ١٧٩	
القانون الخامس : فى أفعال واجب الوجود ٢٠١	
(١) القاعدة الأولى : فى أنه لا خالق إلا الله تعالى ٢٠٣	
(ب) القاعدة الثانية : فى نفي الغرض والمقصود عن أفعال واجب الوجود ٢٢٤	

٢٤٦	(ج) القاعدة الثالثة : في حدث المخلوقات وقطع تسلسل الكائنات
٢٤٨	(١) الطرف الأول : في إبطال القول بلزوم القدم
٢٥٨	(٢) الطرف الثاني : في إثبات الحدوث بعد العدم
٢٨٣	القانون السادس : في المعاد وبيان ما يتعلق بجسر الأنفس والأجساد
٣١٥	القانون السابع : في النبوات ، والأفعال الخارجة للعادات
٣١٨	(١) الطرف الأول : في بيان جوازها في العقل
٣٤١	(٢) الطرف الثاني : في بيان وقوعها بالفعل
٣٦١	القانون الثامن : في الإمامة
٣٦٤	(١) الطرف الأول : في وجوب الإمامة وشرائطها وما يتعلق بها
٣٨٧	(٢) الطرف الثاني : في معتقد أهل السنة في الصحابة وإمامة الخلفاء الراشدين

٢ - فهرس الآيات القرآنية

الآية	الصفحة	السورة	الآية	الصفحة	السورة
٢٨	٢٣١	الأنعام :	٨	٣١٠	البقرة :
٣٥	٣٧١		٢٣	٣٥٢	
١٠٣	١٧٦		٣٠	١٢٧	
١٧٧ و ٣		الأعراف :	٤٣	٣١٢	
٤٥			٥٤	٩٥	
٥٤	١٠٩		٨١	٣٠٣	
	١٣٧ و		١١٣	١١٢	
	٣٠٦ و		١٢٥	١٣٩	
١٣٨	١٧٢		١٤٣	٣١١	
	١٧٣ و		١٦٩	٣٦٧	
١٤٣	١٧٢		١٧٩	٣٤٣	
١٧٣	١١٧		١٨٥	٦٩	
١٩٩	٣٤٢		١٨٨	٣٦٧	
٦	٩٦	التوبة :	٢٠٥	٦٨	
١١٨	١٧٢		٢٦١	٢٣١	
٣	١٣٧	يونس :	١١٠	٣٦٥	آل عمران :
٣٨	٣٥٣		١٦٩	٢٩٦	
٧	٣٤٤	هود :	١٤	٣٠٣	النساء :
١٣	٣٥٢		٤٨	٣٠٦	
٩٧	١٠٩		٩٣	٣٠٣	
١٧	٣٠٩	يوسف :	١٤٨	٦٨	
٨٢	١٤٣		١٥٣	١٧٢	
٢	١٣٧	الرعد :	١٧١	١٣٩	
٤	٣٤٢		١١٠	٣٤٤	المائدة :
١٦	١٧٧				
٣٩	٣٥٨				

الآية	الصفحة	السورة	الآية	الصفحة	السورة
٤٩	١٧٥	يس : ٣١٧	١١	٣١٧	إبراهيم :
٧٩	٣٠٠	الحجر : ١٣٩	٤٢	١٣٩	الحجر :
٨٢	١١١ م	١٠٩	٩١	١٠٩	
٧٥	١٣٧	ص : ١١١	٤٠	١٠٩ و	النحل :
٧	١٣٩ و ٦٨	الزمر : ١١٠-		١١٠-	
٥٦	١٣٧	١٣٩	٦٥	١٣٩	الإسراء :
	١٤١ و	٣٤٣	٨٨	٣٤٣	
٦٢	١٧٧	٣٤٥ و		٣٤٥ و	
٦٥	٣٧١	٣٥٢ و		٣٥٢ و	
٤١	٦٩	١٧٣	٩٠	١٧٣	
٤٦ و ٤٥	٣٠٤	٣٢٧	٥	٣٢٧	الكهف :
٤٢	٣٤٢	٢٨١	٢٣	٢٨١	
١١	١٣٨	٢٨٢	٩	٢٨٢	مريم :
٣	١٠٩	١٣٩	٣٠	١٣٩	
١٩	١٠٩	١٠٩	٢	١٠٩	الأنبياء :
٢٢	٢٤١	٢٨١	١	٢٨١	الحج :
٢٠	٣٤٥	١٣٩	٢٦	١٣٩	
٢٧	٣٤٥	٣٠٠	٦٦	٣٠٠	
٤٢	١٧٧	٣٢٥	٧٥	٣٢٥	
٤٤	١٧٣	٣٢٧ و		٣٢٧ و	
٥٦	٦٩	١٣٧	٣٥	١٣٧	النور :
٤٨	١٣٧	١٤٠ و		١٤٠ و	
٤٨	١٣٧	١٣٧	٥٩	١٣٧	الفرقان :
٤٣ و ٤٤	٣٤٥	٢٤٢	٨	٢٤٢	القصاص :
٣١	٢٤١	٣٥٢	٤٩	٣٥٢	
١٤	١٣٧	٢٤٢	٨٣	٢٤٢	
	١٤٠ و	٣٤٥	٣-١	٣٤٥	الروم :
٢٤	٣٤٤	١٣٧	٤	١٣٧	السجدة :
٥٠	١٠٩	١٠٩	٣٧	١٠٩	الأحزاب :
		٣٦٠	٤٠	٣٦٠	

الآية	الصفحة	السورة	الآية	الصفحة	السورة
٤	٣٧٨	التجريم :	٢٧	١٣٧	الرحمن :
١	٩٥	نوح :	١٤٠ و		
	١٠٥ و		٩٦	٧٩	الواقعة :
١٤	٩٥	الصف :	٤	١٣٧	الحديد :
٤٢	١٣٧	القلم :	١٤٣ و		
	١٤١ و		١٧٥	١٣	
١٧	٩٥	النبيمة :	٣٧٨	١٥	
	١١٠ و		١٤٣	٧	المجادلة :
٢٢	١٧٤		٩٧	٨	
	١٧٦ و		١٤٣	٢٠	
			٣١٠	١	المنافقون :

٣ - فهرس الأحاديث

الحديث	الصحيحين الراوى	الصفحة	التعليق
الأئمة من قریش	البخارى عن معاوية وابن		
	عمر بلفظ مختلف	٣٨٣	٨
ادخرت شفاعتى ...	ابن عمر ، أنس	٣٠٨	٥
إذا تكلم الله بالوحى ...	ابن مسعود	٩٦	٦
إذا كان يوم القيامة أخر ساجداً ...	أنس	٣٠٩	٣
إذا كان يوم القيامة ... فيضع الجبار فيها قدمه	أنس	١٣٧	٧
		١٤١	٤
اقتدوا بالذين من بعدى ...	حذيفة وغيره	٣٧٩	٥
إن تولوها أبا بكر ...	—	٣٧٩	٩
أنت أخى ...	—	٣٧٥	٢
		٣٧٨	—
أنت منى كهارون من موسى ...	البراء بن عازب	٣٧٤	٦
		٣٧٧	—
إن أرواح المؤمنين فى حواصل ...	كعب بن مالك وغيره	٢٩٦	٦
إن الله ينزل فى كل ليلة ...	أبو هريرة .	١٣٧	٨
		١٤٢	٢
إنما الناس تبع لقریش ...	فى الصحيحين عن أبى		
	هريرة	٣٨٣	١ ص ٣٨٤
إنهما يعذبان ...	ابن عباس	٣٠٤	١
أوتيت جوامع العلم ...	أبو هريرة	٣٤٢	٥
إيتونى بدواة وكتف ...	عائشة	٣٧٩	٨
الإيمان بضع وسبعون بابا ...	أبو هريرة بلفظ مختلف	٣١١	٥

الحديث	الصحابي الراوي	الصفحة	التعليق
الإيمان هو التصديق ...	عمر	٣٠٩	١
خير أمتي أبو بكر ثم عمر ...	علي والزبير	٣٨٠	١
قدموا قريشا ...	—	٣٨٣	٩
قلب المؤمن بين إصبعين ...	عبد الله بن عمرو وغيره	١٣٩	١
لا تجتمع أمتي على ضلالة ...	ابن عباس	٣٦٥	٣
(وأحاديث أخرى في نفس المعنى)			
لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو ...	ابن عمر	٩٦	٤
لا نبي بعدى ...	أبو هريرة (في الصحيحين)	٣٦٠	٥
لا يسرق السارق حين يسرق ...	أبو هريرة (بصيغة أخرى)	٣١٢	٤
لا ينال شفاعتي ...	—	٣٠٨	٣
لا ينبغي لقوم يكون فيهم أبو بكر ...	عبد الله بن عمرو بن العاص	٣٧٩	٧
ما أذن الله لشيء ...	إبراهيم بن حمزة	١٠٨	٢
من أتاني يمشي هرولة ...	أبو ذر وأبو هريرة وغيرهما	١٤٣	٧
من أفضل من أبي بكر ...	—	٣٨٠	٢
من خرج عن الجماعة ...	ابن عباس (بصيغة أخرى)	٣٧٢	١
من فارق الجماعة ...	عبد الله بن عمرو وأبو هريرة	٣٧٢	٢
من قرأ القرآن وأعر به ...	ابن مسعود	٩٦	٧
من كنت مولاه فعلي مولاه (حديث غدير خم)	بريدة بن الحصيب	٣٧٥	١
	—	٣٧٨	—
الندم توبة ...	—	٣١٣	٦
يأبى الله إلا أبا بكر ...	رواه البخاري عن عائشة	٣٧٩	٣

٤ - فهرس الشعر

البيت	البحر	القائل	الصفحة	التعليق
١- أنا الموت الذى خبرت عنه فليس لها رب منى نجاء	الوافر	جسرير	١٧٦	٤
٢- فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غداً لناظره قريب	الوافر	قراد بن أجدع	١٧٥	٣
٣- فأصبحت مولاهم من الناس كلهم وأحرى قريش أن يهاب ويحسد	الطويل	الأخطل	٣٨٧	٦
٤- ويوم بذى قار رأيت وجوههم إلى الموت من وقع السيوف نواظرا	الطويل	—	١٧٥	٧
٥- إني إليك لما وعدت لناظر نظر الذليل إلى العزيز القاهر	الكامل	الشطرا الأنخير لعبد الرحمن ابن حسان حماسة البحرى	٣٩٦ ص	٥
٦- قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق	الرجز	الأخطل	١٤١	٧
٧- إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً	الكامل	الأخطل	٩٧	٤
٨- حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه فالقوم أعداء له وخصوم	الكامل	أبو الأسود الدؤلى	٦م	٣
٩- ضحكوا بأشمت عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحاً وقرآناً	البسيط	حسان بن ثابت	١٠٨	٣

٥ - فهرس الأعلام (*)

الإسفرائيلي (شارح النسفية) : ٣٦٤ هـ -	حرف الهمزة
٣٦٦ هـ	
الإسكافي (محمد بن عبد الله) : ٨٨ هـ	آدم (عليه السلام) : ١١٥ - ١٣٩ - ٢٥٨
الإسكندر الأفروديسي : ٢٨٨ هـ	٣٣٩ - ٣٢٧ - ٣١٨ هـ
الأشعري (أبو الحسن) : ٢٧ هـ - ٥٢ هـ -	آدم بن أبي إياس : ١٣٧ هـ
٥٥ هـ - ٥٩ هـ - ٦٦ هـ - ٦٧ هـ -	الألوسي (الدكتور حسام محي الدين) :
٦٨ هـ - ٧٨ هـ - ٨٦ هـ - ٨٨ هـ -	١٠ هـ - ٥٢ هـ - ٩٤ هـ - ٢٠٥ هـ -
٩٠ هـ - ٩٤ هـ - ٩٩ هـ - ١٠١ هـ -	٢٧٠ هـ - ٢٧٢ هـ - ٣١٩ هـ
١٠٦ هـ - ١٠٩ هـ - ١١٠ هـ - ١١٢ هـ -	إبراهيم (عليه السلام) : ٦٧ - ٩٨ - ١١٥
١١٤ هـ - ١١٩ هـ - ١٢١ هـ - ١٢٣ هـ -	٢٥٨ - ٣١٨ - ٣٣٩ - ٣٤٣ هـ
١٣٣ هـ - ١٣٤ هـ - ١٣٥ هـ - ١٣٦ هـ -	إبراهيم بن حمزة : ١٠٨ هـ
١٣٧ هـ - ١٣٨ هـ - ١٣٩ هـ - ١٤٠ هـ -	إبليس : ٢٢٧ - ٢٣١ هـ
١٤١ هـ - ١٤٤ هـ - ١٤٥ هـ - ١٤٦ هـ -	ابن الأثير الجزري (أبو السعادات محمد بن
١٥٩ هـ - ١٦٠ هـ - ١٦٧ هـ - ١٦٩ هـ -	محمد الشيباني) : ٣٤٢ هـ
١٧٦ هـ - ١٧٧ هـ - ١٨٠ هـ - ٢٠٦ هـ -	ابن الأثير (عز الدين بن محمد) : ٤٤٠ هـ
٢٠٧ هـ - ٢١٧ هـ - ٢١٨ هـ - ٢١٩ هـ -	أحمد زكي صفوت : ٣٦٤ هـ
٢٢٢ هـ - ٢٢٣ هـ - ٢٢٤ هـ - ٢٢٨ هـ -	أحمد أمين (الأستاذ الدكتور) : ٣١٩ هـ
٢٣٠ هـ - ٢٣٢ هـ - ٢٤٥ هـ - ٢٤٩ هـ -	الأخطل (غويث بن غوث) : ٩٧ هـ -
٢٩٤ هـ - ٣٠٠ هـ - ٣٠١ هـ - ٣٠٢ هـ -	١٤١ هـ - ٣٧٨ هـ
٣٠٤ هـ - ٣١١ هـ - ٣١٨ هـ - ٣٥٣ هـ -	إدريس (عليه السلام) : ٣١٨ - ٣٣٩ هـ
٣٦٣ هـ - ٣٧٩ هـ - ٣٨٢ هـ - ٣٨٣ هـ -	أرسطو (المعلم الأول) : ٢٠٣ - ٢٤٦ هـ -
الأصم (أبو بكر) : ٣٦٤ هـ	٢٨٠ هـ - ٢٨٦ هـ - ٢٩٣ هـ - ٢٩٤ هـ
ابن أبي أصيبعة : ٦ م ، ٨ م	الأرموي (أبو الثناء) : ١٥ هـ
٩ م - ١٠ م	الأسفرائيلي (أبو إسحاق إبراهيم بن محمد) :
أفلاطون : ٢٤٧ هـ - ٢٨٦ هـ - ٢٩١ هـ -	٩٠ هـ - ١٦٦ هـ - ٢٠٧ هـ - ٢٢٠ هـ -
٢٩٣ هـ	٢٢٢ هـ - ٢٣٤ هـ
أفلوطين : ٢٠٣ هـ	

(*) تنبيه : العلامة : (-) في هذا الفهرس لا تعني أكثر من الفصل بين الرقمين مثل : (٤) .

إقبال (الدكتور محمد) : ٢٤٨ هـ - ٢٥٠ هـ - ٣٦٠ هـ

امروء القيس (بن حجر) : ١٠٧ هـ

أنس بن مالك (رضى الله عنه) : ٣٠٨ هـ -

٣٠٩ هـ - ٣٤٥ هـ - ٣٥٦ هـ

الإيجي (عضد الدين) : ٩ م - ٤٢ هـ

حرف الباء

الباقلاني (القاضي أبو بكر بن الطيب) :

٢١ هـ - ٢٧ هـ - ٣٤ هـ - ٣٧ هـ -

٤٤ هـ - ٥٠ هـ - ٦٨ هـ - ٦٩ هـ -

٧٨ هـ - ١١٨ هـ - ١٢١ هـ - ١٢٨ هـ -

١٢٩ هـ - ١٣٣ هـ - ١٣٦ هـ - ١٥٥ هـ -

١٦١ هـ - ١٧٩ هـ - ١٨٠ هـ - ١٨٥ هـ -

١٩٦ هـ - ٢٠٦ هـ - ٢٠٧ هـ - ٢١٠ هـ -

٢١١ هـ - ٢١٢ هـ - ٢١٦ هـ - ٢٢٠ هـ -

٢٢٢ هـ - ٢٣٣ هـ - ٢٥٠ هـ -

٣١٣ هـ - ٣١٤ هـ - ٣١٧ هـ - ٣١٨ هـ -

٣٢٢ هـ - ٣٢٦ هـ - ٣٢٨ هـ - ٣٣٢ هـ -

٣٣٣ هـ - ٣٣٥ هـ - ٣٣٧ هـ - ٣٤١ هـ -

٣٤٢ هـ - ٣٤٣ هـ - ٣٤٤ هـ - ٣٤٥ هـ -

٣٤٦ هـ - ٣٤٧ هـ - ٣٥١ هـ - ٣٥٢ هـ -

٣٥٤ هـ - ٣٥٧ هـ - ٣٥٨ هـ - ٣٥٩ هـ -

٣٦٣ هـ - ٣٦٨ هـ - ٣٧٣ هـ - ٣٧٦ هـ -

٣٧٨ هـ - ٣٨١ هـ - ٣٨٢ هـ - ٣٨٣ هـ -

٣٨٤ هـ - ٣٨٥ هـ

البخاري (الإمام محمد بن إسماعيل) : ٩٦ هـ -

٩٨ هـ - ١٠٨ هـ - ١٣٧ هـ - ١٤٣ هـ -

٣٠٤ هـ - ٣٠٨ هـ - ٣٠٩ هـ - ٣١٢ هـ -

٣٣٥ هـ - ٣٤٢ هـ - ٣٦٠ هـ - ٣٧٤ هـ -

٣٧٩ هـ - ٣٨٤ هـ

بدوي (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن) :

٢٠٣ هـ - ٣٦٠ هـ

بروكلمان (كارل) : ٥٥ م هـ

البزار (المحدث) : ٣٠٨ هـ - ٣٥٦ هـ

بشر بن مروان : ١٤١ هـ

البغدادى (إسماعيل باشا) : ٩ م

البغدادى (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر) :

٥ هـ - ٢٧ هـ - ٦٦ هـ - ٦٧ هـ - ٨٧ هـ -

٩٩ هـ - ١٠٢ هـ - ١٠٤ هـ - ١٢٩ هـ -

١٣٠ هـ - ١٣٢ هـ - ١٣٣ هـ - ١٣٥ هـ -

١٣٩ هـ - ١٤٠ هـ - ١٤١ هـ - ١٥٥ هـ -

١٦٠ هـ - ١٦٥ هـ - ١٧٢ هـ - ١٧٧ هـ -

١٧٨ هـ - ١٧٩ هـ - ١٨٠ هـ - ١٨١ هـ -

١٩٤ هـ - ١٩٥ هـ - ١٩٨ هـ - ٢١٠ هـ -

٢٩٩ هـ - ٣٠٠ هـ - ٣٠١ هـ - ٣٣٦ هـ -

٣٣٧ هـ - ٣٤١ هـ - ٣٤٥ هـ - ٣٦٤ هـ -

٣٧١ هـ - ٣٨٢ هـ

أبو بكر الصديق :

٢٢٧ هـ - ٣٦٤ هـ - ٣٦٨ هـ - ٣٧٣ هـ - ٣٧٦ هـ -

٣٧٩ هـ - ٣٨٠ هـ - ٣٨١ هـ - ٣٨٤ هـ - ٣٨٧ هـ -

٣٨٨ هـ - ٣٨٩ هـ - ٣٩٠ هـ - ٣٩١ هـ

بلال بن رباح : ٣٨٠ هـ

البيهى (الأستاذ الدكتور محمد) : ٢٠٣ هـ -

٢٠٥ هـ - ٢٢٤ هـ - ٣١٨ هـ

البيرونى (أبو الريحان محمد بن أحمد) :

٣١٨ هـ - ٣١٩ هـ - ٣٤٥ هـ

بينس (د.س) : ٢٦٠ هـ - ٢٧٠ هـ

البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين النيسابوري) :

٩٥ هـ - ٩٦ هـ - ٩٨ هـ - ١٠٨ هـ -
١٠٩ هـ - ١١٠ هـ - ١١٢ هـ - ١٣٧ هـ -
١٣٨ هـ - ١٣٩ هـ - ١٤٣ هـ - ١٩٦ هـ -
١٩٩ هـ - ٣٠٨ هـ

حرف التاء

الترمذي (أبو عيسى) : ٣٤٥ هـ - ٣٠٨ هـ -
٣٦٥ هـ - ٣٧٤ هـ - ٣٧٥ هـ - ٣٧٩ هـ -
٣٨٠ هـ

التفتازاني (سعد الدين) : ١١٧ هـ - ١٥٢ هـ -
١٦٩ هـ - ١٩٤ هـ - ٣٦٤ هـ - ٣٨٢ هـ

ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم) : ٣ م -
٧ م - ٩ م - ١١ م - ١٢ م - ٤ هـ - ١٠ هـ -
١٢ هـ - ١٣ هـ - ١٤ هـ - ١٥ هـ -
١٨ هـ - ٣٨ هـ - ٤٠ هـ - ٥١ هـ - ٥٥ هـ

٥٦ هـ - ٥٧ هـ - ٦٠ هـ - ٦٧ هـ -
٦٨ هـ - ٨٨ هـ - ٩٦ هـ - ١٠٤ هـ - ١١١ هـ

١١٢ هـ - ١٣٤ هـ - ١٣٦ هـ - ١٣٧ هـ -
١٤٠ هـ - ١٤٣ هـ - ١٤٧ هـ - ١٥١ هـ -

١٥٢ هـ - ١٥٥ هـ - ١٨٠ هـ - ١٨٣ هـ -
١٨٧ هـ - ١٨٨ هـ - ١٨٩ هـ - ١٩١ هـ -

١٩٢ هـ - ١٩٣ هـ - ١٩٦ هـ - ١٩٩ هـ -
٢٠٠ هـ - ٢٠٦ هـ - ٢٠٧ هـ - ٢٠٨ هـ -

٢٢٧ هـ - ٢٣٠ هـ - ٢٣٩ هـ - ٢٤٨ هـ -
٢٤٩ هـ - ٢٥١ هـ - ٢٦٣ هـ - ٣٠٨ هـ -

٣١٧ هـ - ٣٢٤ هـ - ٣٢٦ هـ - ٣٤١ هـ -
٣٥٦ هـ - ٣٥٩ هـ - ٣٧٤ هـ - ٣٧٥ هـ -

٣٧٩ هـ - ٣٨٠ هـ - ٣٨٧ هـ - ٣٨٨ هـ -
٣٩٠ هـ - ٣٩١ هـ

حرف الجيم

جابر (بن عبد الله) : ٣٥٦ هـ -
الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : ٥٢ هـ -
٥٤ هـ - ١٧٢ هـ - ٣٦٤ هـ -
جالينوس : ١٣١ هـ

الجامي (عبد الرحمن) : ١٠ م - ٢٤٦ هـ -
٢٦١ هـ - ٢٦٣ هـ

الجبائي الأب (أبو علي) : ٢٧ هـ - ٥٨ هـ -
٨٨ هـ - ٩٩ هـ - ١٠٧ هـ - ١٢١ هـ -

١٢٤ هـ - ١٢٨ هـ - ١٢٩ هـ - ١٣٥ هـ -
١٥٣ هـ - ١٧٢ هـ - ١٦١ هـ - ٢٨٨ هـ -

٣٠٣ هـ - ٣١٤ هـ - ٣٧٧ هـ .

الجبائي الابن (أبو هاشم) : ٢٧ - ٢٩ -
٣٠ - ٣٤ - ٥٨ هـ - ٨٠ هـ -

١٢١ هـ - ١٦٠ هـ - ٢٢٩ هـ - ٣٠١ هـ -
٣١٤ هـ - ٣٢٦ هـ

جبريل (عليه السلام) : ١١١ - ١٧١ -
٢٨٢ هـ - ٣١٠ هـ - ٣٢٥ هـ

الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد) :
١٥ هـ - ١٠١ هـ

جرجيس : ٣٣٥

جرير (بن عطية الخطمي) : ١٧٦ هـ

جمال الدين (محمد بن سيف الدين الأمدى) :
٨ م

الجنيد (إمام الصوفية) : ١٣٤ هـ

أبو جهل (عمرو بن هشام) : ٦٧ -
٩٧ - ٢٣٠ - ٢٣٣ - ٢٤٥ هـ

ابن الجوزي (جمال الدين عبد الرحمن) :
١٣٨ هـ - ٣٧٥ هـ

الجلويني (إمام الحرمين أبو المعالي) : ١٥ م -

٩ هـ - ١٤ هـ - ١٨ هـ - ٢٧ هـ -

٣٠ هـ - ٣١ هـ - ٣٧ هـ - ٤٢ هـ -

٤٤ هـ - ٤٨ هـ - ٥٢ هـ - ٧٦ هـ -

١٣٣ هـ - ١٣٤ هـ - ١٣٧ هـ - ١٤٠ هـ -

١٤١ هـ - ١٥٩ هـ - ١٦٠ هـ - ١٦٧ هـ -

١٦٩ هـ - ١٧١ هـ - ١٧٢ هـ - ١٧٧ هـ -

١٧٩ هـ - ١٨٠ هـ - ١٨٢ هـ - ١٨٤ هـ -

١٨٦ هـ - ١٩٢ هـ - ٢٠٧ هـ - ٢٠٨ هـ -

٢١٨ هـ - ٢٢٠ هـ - ٢٣٦ هـ - ٢٤٠ هـ -

٢٤١ هـ - ٢٤٥ هـ - ٢٤٩ هـ - ٢٥٠ هـ -

٣٠١ هـ - ٣٠٣ هـ - ٣٠٤ هـ - ٣٠٥ هـ -

٣١٢ هـ - ٣١٣ هـ - ٣١٤ هـ - ٣١٧ هـ -

٣٢٨ هـ - ٣٤٧ هـ - ٣٩١ هـ -

جيوم (ألفريد) : ١٠١ هـ - ٢٧٥ هـ -

الجيلاني (الشيخ عبد القادر) : ٢٠٦ هـ -

حرف الحاء

حاتم (الطائي) : ٣٥٧ - ٣٦٥ هـ -

ابن الحاجب (عثمان بن محمد بن أبي بكر) :

٩ م

حاجي خليفة (مصطفى بن عبد الله كاتب

جلبي : ٩ م

حامد الفقي : ١٤٧ هـ -

ابن أبي الحديد (عز الدين) : ٢٥١ هـ -

حذيفة بن اليمان (الصحابي) : ٣٧٩ هـ -

ابن حزم الظاهري (أبو محمد علي بن أحمد) :

١٠ م - ٧٥ هـ - ٩٧ هـ - ١٣٤ هـ -

١٣٦ هـ - ١٥١ هـ - ١٨٠ هـ - ١٨٥ هـ -

١٩٢ هـ - ١٩٣ هـ - ٢٠٦ هـ - ٢٠٨ هـ -

٢٢٤ هـ - ٢٢٥ هـ - ٢٢٧ هـ - ٢٢٨ هـ -

٢٣١ هـ - ٢٣٢ هـ - ٢٤٩ هـ - ٢٦٣ هـ -

٣٠٣ هـ - ٣٠٥ هـ - ٣١١ هـ - ٣١٢ هـ -

٣١٣ هـ - ٣١٨ هـ - ٣٢٠ هـ - ٣٢٤ هـ -

٣٢٩ هـ - ٣٣٥ هـ - ٣٤١ هـ - ٣٥١ هـ -

٣٦٣ هـ - ٣٧٦ هـ - ٣٧٧ هـ - ٣٧٩ هـ -

٣٨٢ هـ - ٣٨٣ هـ -

حسان بن ثابت : ١٠٨ هـ -

الحسن بن الهيثم : ١٣١ هـ -

أبو الحسين البصري : ١٨ م - ٧٠ هـ -

٧٩ هـ - ١١٩ هـ - ١٥٣ هـ - ٢٩٩ هـ -

٣٦٤ هـ -

الحصني (أبو بكر تقي الدين بن محمد) :

١٣٨ هـ - ١٨٠ هـ - ٢٧٠ هـ -

الخطيئة : ١١١ هـ -

حنفص الفرد : ٢٠٧ هـ -

الحجابي (إبراهيم بن مصطفى) : ١٨٧ هـ -

٢٠٦ هـ - ٢٠٧ هـ - ٢٢٢ هـ - ٢٣٣ هـ -

ابن حنبل (الإمام أحمد) : ٤ م - ١٤٣ هـ -

١٨٣ هـ - ٢٩٦ هـ - ٣٠٠ هـ - ٣٠٨ هـ -

حرف الحاء

الحالدي المعتزلي : ٣٠٣ هـ -

ابن خزيمة (محمد بن إسحق) : ٣٠٨ هـ -

الخطابي (المحدث) : ١٣٨ هـ -

ابن خلدون (عبد الرحمن) : ٥٣ هـ -

٣١٧ هـ - ٣١٩ هـ - ٣٦٤ هـ - ٣٦٦ هـ -

٣٧٤ هـ - ٣٧٥ هـ - ٣٧٦ هـ - ٣٧٧ هـ -

٣٨٣ هـ - ٣٨٤ هـ - ٣٨٦ هـ - ٣٨٩ هـ -

الخطاط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) :
 ١٨ م — ٧٦ هـ ١٠٢ هـ — ٢٤٩ هـ —
 ٢٧٤ هـ — ٢٨١ هـ — ٣٤٦ هـ — ٣٥٩ هـ —
 ٣٧٧ هـ

حرف الدال

أبو داود (صاحب السنن) : ٣٠٨ هـ —
 ٣١١ هـ — ٣٧٩ هـ
 ابن أبي الدنيا (أبو بكر عبد الله بن محمد) :
 ٣١١ هـ

حرف الذال

أبو ذر الغفاري (رضى الله عنه) : ٣٥٦ هـ
 الذهبي (الحافظ شمس الدين) : ٧ م — ١٣٧ هـ

حرف الراء

الرازي الطيب (أبو بكر محمد بن زكريا) :
 ٢٤٦ هـ

الرازي خطيب الري (ضياء الدين عمر بن
 الحسين بن علي والد الإمام الرازي) — ١٠ م

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر) : ٨ م —
 ٩ م — ١٣ م — ١٣ هـ — ١٨ هـ — ٥٨ هـ —

٦٠ هـ — ٦٣ هـ — ٦٧ هـ — ٧٠ هـ — ٧٦ هـ —
 ٧٨ هـ — ٩١ هـ — ١٢٣ هـ — ١٢٦ هـ — ١٣٣ هـ —

١٣٥ هـ — ١٣٦ هـ — ١٣٧ هـ — ١٥٣ هـ —
 ١٥٤ هـ — ١٦٠ هـ — ١٦١ هـ — ١٦٣ هـ —

١٦٦ هـ — ١٦٧ هـ — ١٦٨ هـ — ١٦٩ هـ —
 ١٧٢ هـ — ١٧٣ هـ — ١٧٤ هـ — ١٧٥ هـ —

١٧٦ هـ — ١٧٧ هـ — ١٧٨ هـ — ١٨٠ هـ —
 ١٨٢ هـ — ١٨٤ هـ — ١٨٥ هـ — ١٨٧ هـ —

١٩١ هـ — ١٩٢ هـ — ١٩٤ هـ — ١٩٥ هـ —
 ١٨٨ هـ — ١٩٧ هـ — ١٩٨ هـ — ١٩٩ هـ —

٢٠٠ هـ — ٢٠٧ هـ — ٢٠٨ هـ — ٢١٠ هـ —
 ٢١١ هـ — ٢١٢ هـ — ٢١٩ هـ — ٣٥ هـ —
 ٢٤٨ هـ — ٢٦٠ هـ — ٢٦١ هـ — ٢٦٢ هـ —
 ٢٦٣ هـ — ٢٧٥ هـ — ٢٧٦ هـ — ٢٧٨ هـ —
 ٢٨١ هـ — ٢٨٢ هـ — ٣١٢ هـ — ٣١٣ هـ —
 ٣٢٠ هـ — ٢٦٣ هـ — ٣٦٤ هـ .

ابن الرواندي : ٣٥٧ هـ

رشاد سالم (الأستاذ الدكتور محمد) : ٢٠٨ هـ —
 ٢٤٩ هـ — ٣٧٩ هـ

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد)

١٠ هـ — ١٤ هـ — ١٨ هـ — ٤٢ هـ —

٦٩ هـ — ٧٦ هـ — ٧٩ هـ — ٨١ هـ —

١٢٧ هـ — ١٣٣ هـ — ١٤٧ هـ — ١٥٢ هـ —

١٥٥ هـ — ١٦٠ هـ — ١٦٦ هـ — ١٦٨ هـ —

١٨١ هـ — ١٨٣ هـ — ١٨٧ هـ — ٢١٠ هـ —

٢١٨ هـ — ٢٤٦ هـ — ٢٤٩ هـ — ٢٥٠ هـ —

٢٦٢ هـ — ٢٨١ هـ — ٢٩٢ هـ — ٣٢٨ هـ —

٣٢٩ هـ — ٣٦٣ هـ

رشيد رضا (الشيخ محمد) : ١٣٧ هـ —
 ٣٥٦ هـ

أبو ريذة (الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادي) :
 ٢٧ هـ — ٧٦ هـ — ١٥١ هـ .

الريس (الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين)
 ٣٨٢ هـ .

حرف الزاي

الزبير بن العوام : ٣٨٠ هـ .

الزركان (المرحوم محمد صالح) : ٥٢ هـ

٩١ هـ — ١٢٦ هـ — ١٣٥ هـ — ١٣٦ هـ —

١٥٤ هـ — ٢٠٨ هـ .

الزركشي (بنر الدين محمد بن عبد الله) :
٢٣٠ هـ

أبو زهرة (الأستاذ الشيخ محمد) : ٣٦٠ هـ

حرف السين

سالم (مولى أبي حذيفة) : ٣٨٤

سبط ابن الجوزي (شمس الدين أبو المظفر)

— ٨ م

السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي) :

٤ م — ٦ م — ٧ م — ٧٦ هـ — ٢٢٨ هـ

٢٣٣ هـ

أبو السعود (محمد بن أحمد ، المفسر) : ٣٥٨ هـ

ابن سلام (عبد الله) : ٣٥٧ هـ

سليمان دنيا (الأستاذ الدكتور) : ١٠١ هـ —

٢٠٨ هـ — ٢٦٨ هـ

السمناني (أبو جعفر محمد بن أحمد) : ٣١٣ هـ

السنهوتى (محمد الأنور) : ٣٧٧ هـ — ٣٨٤

السهروردي المقتول (يحيى بن حبش) : ٢٤٨ هـ

السهروردي (صاحب العوارف) : ٥ م

السيالكوتي (عبد الحكيم) : ١٩٤ هـ — ٣١٨ هـ

ابن سينا (الشيخ الرئيس) : ٨ م — ٩ هـ — ١٠ هـ

١٣ هـ — ١٦ هـ — ٢٢ هـ — ٤٢ هـ — ٤٤ هـ

٥٩ هـ — ٦٣ هـ — ٧٤ هـ — ٧٦ هـ — ٨١ هـ

٨٣ هـ — ٩٣ هـ — ١٣١ هـ — ١٣٢ هـ —

١٣٤ هـ — ١٥٥ هـ — ١٥٩ هـ — ١٦٥ هـ —

١٧٩ هـ — ١٨١ هـ — ١٨٦ هـ — ٢٠٥ هـ —

٢٠٨ هـ — ٢٢٦ هـ — ٢٢٧ هـ — ٢٤٦ هـ —

٢٥٥ هـ — ٢٥٦ هـ — ٢٥٧ هـ — ٢٨٦ هـ —

٢٨٧ هـ — ٢٨٨ هـ — ٢٨٩ هـ — ٢٩١ هـ —

٢٩٢ هـ — ٢٩٤ هـ — ٢٩٦ هـ — ٢٩٧ هـ —

٢٩٩ هـ — ٣١٨ هـ

السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن) :

٤ م — ٣٤٢ هـ — ٣٤٥ هـ — ٣٤٦ هـ —

٣٥٠ هـ — ٣٥١ هـ — ٣٧٥ هـ — ٣٨٠ هـ

حرف الشين

ابن شاتيل المحدث (شيخ الآمدي) ٥ م

الشاطبي (أبو إسحق ، إبراهيم بن موسى)

١٣٧ هـ — ١٨٣ هـ — ٣٠٢ هـ — ٣٦٥ هـ —

٣٨٥ هـ

الشافعي (الإمام محمد بن إدريس) :

٦ م — ٣٧٠ هـ

أبو شامة (شهاب الدين عبد الرحمن بن

إسماعيل) : ٦ م

ابن شبيب المعزلي : ٣٠٣ هـ

الشرقاوي (شيخ الإسلام عبد الله) : ٣٧٢ هـ

الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) :

٩ م — ١٨ م — ٥ هـ — ٩ هـ — ٢٧ هـ —

٣٢ هـ — ٣٣ هـ — ٣٤ هـ — ٣٥ هـ — ٤٢ هـ —

٤٣ هـ — ٤٤ هـ — ٤٧ هـ — ٥٢ هـ — ٥٤ هـ

٥٨ هـ — ٦٤ هـ — ٦٥ هـ — ٦٦ هـ — ٦٨ هـ

٧١ هـ — ٧٦ هـ — ٧٩ هـ — ٨١ هـ — ٨٩ هـ

٩٠ هـ — ٩١ هـ — ٩٩ هـ — ١٠٠ هـ —

١٠٢ هـ — ١٠٤ هـ — ١٠٦ هـ — ١١٠ هـ —

١١٢ هـ — ١١٦ هـ — ١١٧ هـ — ١١٨ هـ —

١١٩ هـ — ١٢١ هـ — ١٢٣ هـ — ١٢٦ هـ —

١٢٩ هـ — ١٣٤ هـ — ١٥١ هـ — ١٥٢ هـ —

١٥٢ هـ — ١٥٣ هـ — ١٥٤ هـ — ١٥٥ هـ —

١٦١ هـ — ١٦٢ هـ — ١٦٣ هـ — ١٦٦ هـ —

١٦٩ هـ — ١٧٢ هـ — ١٧٤ هـ — ١٧٩ هـ —

١٨٠ هـ — ١٨١ هـ — ١٨٨ هـ — ١٨٩ هـ —

الطوسي (نصير الدين) : ١٣ هـ - ١٨ هـ -
١٠١ هـ - ١٥٢ هـ - ١٩٦ هـ - ٢٥٠ هـ -
٢٥٣ هـ - ٢٦٢ هـ - ٢٧٨ هـ -
٢٩١ هـ - ٢٩٢ هـ - ٢٩٣ هـ - ٢٩٦ هـ -
٢٩٧ هـ - ٣٢٠ هـ

حرف العين

عائشة أم المؤمنين : ٣٥٦ - ٣٧٩ هـ
عباد المعتزلي : ٢٤٩ هـ .
ابن عباس (عبد الله) : ٣٠٤ هـ - ٣٦٥ هـ -
٣٧٢ هـ

أبو العباس السيارى : ٣١٣ هـ

عبد الجبار بن أحمد (القاضي) : ١٨ م -
١٤ هـ - ١٨ هـ - ٤٤ هـ - ٤٧ هـ -
٥٨ هـ - ٨٨ هـ - ١٢١ هـ - ١٢٢ هـ -
١٢٥ هـ - ١٢٧ هـ - ١٢٨ هـ - ١٣١ هـ -
١٣٢ هـ - ١٣٣ هـ - ١٥١ هـ - ١٥٢ هـ -
١٥٣ هـ - ١٥٤ هـ - ١٥٥ هـ - ١٥٩ هـ -
١٦٣ هـ - ١٦٦ هـ - ١٦٨ هـ - ١٦٩ هـ -
١٧١ هـ - ١٧٢ هـ - ١٧٣ هـ - ١٧٥ هـ -
١٧٦ هـ - ١٧٧ هـ - ١٨٥ هـ - ٢١٠ هـ -
٢١٧ هـ - ٢١٨ هـ - ٢١٩ هـ - ٢٢١ هـ -
٢٣٠ هـ - ٢٣١ هـ - ٢٣٦ هـ - ٢٤٥ هـ -
٢٤٨ هـ - ٢٥٠ هـ - ٢٦٤ هـ - ٢٩٧ هـ -
٣٠١ هـ - ٣٠٤ هـ - ٣٠٦ هـ - ٣٠٨ هـ -
٣١٣ هـ - ٣١٤ هـ - ٣١٧ هـ - ٣٢١ هـ -
٣٢٦ هـ - ٣٢٩ هـ - ٣٣٧ هـ - ٣٣٩ هـ -
٣٥٩ هـ - ٣٦٣ هـ - ٣٦٩ هـ - ٣٧٥ هـ -
٣٧٧ هـ - ٣٧٨ هـ - ٣٨٢ هـ - ٣٨٤ هـ .

١٩٠ هـ - ١٩١ هـ - ١٩٢ هـ - ١٩٤ هـ -
١٩٥ هـ - ١٩٨ هـ - ٢٠٠ هـ - ٢٠٨ هـ -
٢٠٩ هـ - ٢١٣ هـ - ٢٢٢ هـ - ٢٢٤ هـ -
٢٣٥ هـ - ٢٤٠ هـ - ٢٤١ هـ - ٢٤٦ هـ -
٢٥٠ هـ - ٢٥٤ هـ - ٢٥٥ هـ - ٢٥٧ هـ -
٢٥٨ هـ - ٢٦٠ هـ - ٢٦١ هـ - ٢٦٢ هـ -
٢٧٤ هـ - ٢٧٥ هـ - ٢٧٨ هـ - ٢٨١ هـ -
٢٩٣ هـ - ٣٠٥ هـ - ٣٠٦ هـ - ٣١١ هـ -
٣١٨ هـ - ٣٢٠ هـ - ٣٢٦ هـ - ٣٤٠ هـ -
٣٤١ هـ - ٣٥٠ هـ - ٣٥٤ هـ - ٣٦٣ هـ -

شوقي ضيف (الأستاذ الدكتور) : ١٩ م

الشيبي (الدكتور كامل مصطفى) : ١٣٨ هـ

شيث (عليه السلام) : ٣١٨ - ٣٣٩

حرف الصاد

ابن الصلاح (تقي الدين أبو عمر بن عبد الرحمن)
٧ م

صلاح الدين الأيوبي : ٣ م - ٥ م - ٦ م

صهيب الرومي : ٣٣٥ هـ

الصميري (المعتزلي) : ٣٠٣ هـ

حرف الضاد

ضرار بن عمرو : ٢٠٧ هـ

حرف الطاء

الطبراني المحدث : ٣١٣ هـ

الطبري (محمد بن جرير) : ٣٦٤ هـ -

٣٨٧ هـ - ٣٨٨ هـ

الطوسي (أبو نصر عبد الله السراج) :

٢٧٧ هـ - ٣٣٥ هـ

عبد الحليم محمود (الأستاذ الدكتور) :
٤ هـ - ٨٢ هـ - ٢٠٣ هـ - ٢٥٦ هـ -
٢٩٧ هـ .

عبد الرحمن بن عوف : ٣٨١ - ٣٩٠
عبد الكريم العثمان (الدكتور) : ٢٣٨ هـ
عبد الله بن عمرو بن العاص : ٣٧٩ هـ
عبد الوهاب عبد اللطيف (الأستاذ الشيخ) :
١٩ م - ٣٦٥ هـ

عثمان بن عفان : ١٠٨ هـ - ٣٧٩ هـ -
٣٨١ - ٣٩٠ - ٣٩١ -

عثمان أمين (الأستاذ الدكتور) : ٢٤٦ هـ
ابن عراقى (محي الدين) : ٧ م - ٤ هـ -
١٧ هـ - ١٣٤ هـ - ١٣٨ هـ - ١٥٢ هـ -
٢٣٥ هـ - ٢٥٠ هـ - ٣١٨ هـ

ابن أبي العز الحنفى (على بن على بن محمد) :
١٤ هـ - ٦٨ هـ - ٩٧ هـ - ١١٩ هـ -
١٣٤ هـ - ١٣٦ هـ - ١٤٧ هـ - ١٥٢ هـ -
١٩١ هـ - ٢١٨ هـ - ٣٠٥ هـ

العز بن عبد السلام : ٣ م - ٦ م - ٧ م
العزيز بن صلاح الدين الأيوبى : ٦ م
ابن عساكر (أبو القاسم على بن الحسن) :
٣٨٠ هـ

العلاف المعزلى (الشيخ أبو الهذيل) :
٩٤ هـ - ١١٩ هـ - ١٧٢ هـ - ٢٤٨ هـ -
٣٠٧ هـ

عمر بن الخطاب : ٢٢٧ هـ - ٣١٠ هـ -
٣٦٨ - ٣٧٣ - ٣٧٩ - ٣٨٠ -
٣٨١ - ٣٨٤ - ٣٨٥ - ٣٨٨ - ٣٨٩ -
٣٩٠ - ٣٩١ -

ابن عمر (عبد الله) : ٩٦ هـ - ٣٠٨ هـ -
٣٣٥ هـ

عمر فروخ (الدكتور) : ٢٠٣ هـ
على السباعى (الأستاذ) : ٩٧ هـ

على بن أبى طالب (كرم الله وجهه) :
٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٨٠ -
٣٨٥ - ٣٩٠ - ١٩١ -

عنبرة (بن شداد العبسى) : ٣٥٧ - ٣٦٥
عيسى (عليه السلام) : ٩٥ - ١١٥ -
١٣٩ - ٣٣٥ - ٣٤٣ -

حرف الغين

غرابية (الدكتور حمودة) : ١٣٥ هـ -
٢٠٣ هـ - ٢١٩ هـ - ٢٢٨ هـ - ٢٦٣ هـ

الغرابى (الشيخ على مصطفى) : ٩٤ هـ - ١١٩ هـ

الغزالى (حجة الإسلام أبو حامد) : ١٣ م -
٣ هـ - ٤ هـ - ١٨ هـ - ١٩ هـ - ٥٣ هـ -

٥٧ هـ - ٦٥ هـ - ٦٦ هـ - ٧٨ هـ -

٧٩ هـ - ٨٢ هـ - ٨٨ هـ - ٨٩ هـ -

٩٠ هـ - ٩٤ هـ - ٩٨ هـ - ١٠٠ هـ -

١٠٤ هـ - ١٠٥ هـ - ١٠٦ هـ - ١٠٨ هـ -

١١٠ هـ - ١١١ هـ - ١١٨ هـ - ١٢٣ هـ -

١٢٤ هـ - ١٣٠ هـ - ١٣٣ هـ - ١٣٤ هـ -

١٣٥ هـ - ١٣٦ هـ - ١٣٩ هـ - ١٤٠ هـ -

١٤١ هـ - ١٤٢ هـ - ١٤٣ هـ - ١٤٤ هـ -

١٤٥ هـ - ١٥١ هـ - ١٥٥ هـ - ١٦٠ هـ -

١٦٦ هـ - ١٦٧ هـ - ١٦٨ هـ - ١٨٦ هـ -

١٨٨ هـ - ١٩١ هـ - ١٩٢ هـ - ١٩٥ هـ -

١٩٨ هـ - ١٩٩ هـ - ٢٠٨ هـ - ٢٣٣ هـ -

٢٣٥ هـ - ٢٣٦ هـ - ٢٤١ هـ - ٢٦٢ هـ -

٢٦٤ هـ - ٢٧٢ هـ - ٢٨٧ هـ - ٢٨٨ هـ -

٢٨٩ هـ - ٢٩١ هـ - ٢٩٢ هـ - ٢٩٤ هـ -

٢٩٦ هـ - ٣٠١ هـ - ٣٠٢ هـ - ٣٠٤ هـ -
٣٠٥ هـ - ٣٠٦ هـ - ٣٢٦ هـ - ٣٢٩ هـ -
٣٣٠ هـ - ٣٣١ هـ - ٣٣٦ هـ - ٣٣٨ هـ -
٣٣٩ هـ - ٣٤٤ هـ - ٣٦٣ هـ - ٣٦٥ هـ -
٣٨٢ هـ - ٣٨٦ هـ

غلاب (الأستاذ الدكتور محمد) : ٢٤٦ هـ

حرف الفاء

الفارابي (أبو نصر) : ١٣ هـ - ١٥ هـ -
٦٣ هـ - ١٥١ هـ - ١٥٥ هـ - ٢٤٦ هـ -
٢٩١ هـ - ٢٩٣ هـ - ٢٩٤ هـ

فرعون : ١٠٩ هـ

ابن فضلان (أبو القاسم يحيى بن الفضل) : ٥٥ هـ
الفكيكي (توفيق) : ٣٤٥ هـ
ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن
الأصبهاني) : ١٣٧ هـ - ١٤٦ هـ
١٩٨ هـ - ٢٢٢ هـ
القوطي (هشام) : ٣٦٤ هـ .

حرف القاف

قاسم (الأستاذ الدكتور محمود) : ١٩ م -
١٧ هـ - ٤٢ هـ - ٥٢ هـ - ٦٩ هـ - ٧٤ هـ
٧٦ هـ - ٩٤ هـ - ١١٠ هـ - ١١١ هـ -
١٣٨ هـ - ١٤٤ هـ - ١٤٧ هـ - ٢٠٥ هـ
٢٢٦ هـ - ٢٤٣ هـ - ٢٤٩ هـ - ٢٥٦ هـ -
٢٦٣ هـ - ٢٨٦ هـ - ٢٩٢ هـ - ٢٩٤ هـ -
٣١٩ هـ - ٣٢٤ هـ - ٣٢٦ هـ .

القاسم بن سلام : ٥٥ م .

ابن قدامة الحنبلي (موفق الدين عبد الله بن أحمد) :

١٣٨ هـ

قراد بن أجدع : ١٧٥٠ هـ

القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) :
٢٠٦ هـ - ٣١٣ هـ

القنطري (جمال الدين ، علي بن يوسف) :
٥٥ م - ٧ م

القلانسي (أبو العباس) : ١٥٩ هـ - ١٦٧ هـ -
٣٠٠ هـ - ٣١١ هـ

ابن قيم الجوزية : ٤٤ هـ

القوشجي (علاء الدين ، علي بن محمد) :
٣٧٤ هـ - ٣٧٥ هـ - ٣٨٧ هـ

حرف الكاف

الكاظمي (بن العادل الأيوبي) : ٤ م
ابن كثير (عماد الدين إسماعيل) : ١٤٠ هـ -
١٧١ هـ - ١٧٣ هـ - ٢٦١ هـ - ٢٨٢ هـ -
٣٠٨ هـ - ٣٣٥ هـ - ٣٦٥ هـ
الكرماني (حميد الدين أحمد بن عبد الله) :
٩ هـ - ٣٨ هـ

الكرملي (الأب أنستاس) : ٢١٠ هـ
كعب الأحبار : ٣٥٧ هـ .

الكعبي المعزلي (أبو القاسم) : ٥٢ - ١٢١ هـ
١٢٤ - ١٢٦ هـ - ١٥١ هـ - ١٥٣ هـ -
٢٨١ هـ - ٣٦٤ هـ

ابن كلاب (عبد الله بن سعيد) : ١٠٤ هـ -
١١٤ - ١٣٥ هـ - ١٣٦ هـ - ١٥٩ هـ -
١٦٧ هـ - ٣٠٠ هـ - ٣١١ هـ

الكلاباذي (تاج الإسلام أبو بكر محمد) :
١٤٦ هـ

الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحق) :
١٠ هـ - ٧٦ هـ - ١٥١ هـ - ١٥٣ هـ -
٢٤٦ هـ - ٢٩١ هـ

الكوثري (الشيخ زاهد) : ٩٦ هـ - ١٣٧ هـ -
١٣٨ هـ - ١٨٧ هـ - ١٩٩ هـ - ٢٠٦ هـ .

حرف اللام

أبو لهب (عبد العزى بن عبد المطلب) :
٣٥٦

حرف الميم

الماتريدي (أبو منصور) : ٧٨ هـ - ١٦٠ هـ
ابن ماجه (صاحب السنن) : ٣١٣ هـ
مالك بن أنس (الإمام) : ١٣٧ هـ
المأمون (الخليفة العباسي) : ٥٧ هـ
المتنبي الشاعر (أبو الطيب) : ١٠٧ هـ
ابن مجاهد البصري (أبو عبد الله) : ٣١١ هـ
محمد (النبي - الرسول - عليه الصلاة
والسلام) : ٣ - ٦٧ - ٩٦ - ١٠٧ هـ
١٠٨ - ١٣٧ - ١٣٩ - ١٤٣ - ١٧١ هـ
٢٣٠ - ٢٩٦ - ٣٠٢ - ٣٠٣ - ٣٠٤ هـ
٣٠٨ - ٣٠٩ - ٣١٠ - ٣١١ - ٣١٣ هـ
٣٣٥ - ٣٤١ - ٣٤٢ - ٣٤٥ - ٣٤٩ هـ
٣٥٢ - ٣٥٣ - ٣٥٤ - ٣٥٥ - ٣٥٦ هـ
٣٥٧ - ٣٦٤ - ٣٦٥ - ٣٧٢ - ٣٧٣ هـ
٣٧٤ - ٣٧٥ - ٣٧٧ - ٣٧٨ - ٣٨٠ هـ
٣٨٩ - ٣٩٢ هـ .

محمد جواد مغنية : ٣٦٥ هـ

محمد عبده (الشيخ الإمام) : ١٦٧ هـ -
٢٣١ هـ - ٣١٧ هـ - ٣٦٠ هـ .

محمد محيي الدين عبد الحميد (الأستاذ الشيخ)
٨٣ هـ

محمد بن الهيصم : ١٩٨ هـ .

محمود فايد (الشيخ) : ٣٨٧ هـ

نختار المعتزلي : ١٤٤ هـ

مذكور (الأستاذ الدكتور إبراهيم) :

١٩ م - ٤ هـ - ٧٤ هـ - ٨٦ هـ - ٢٨٨ هـ

٢٩٥ هـ - ٣١٨ هـ - ٣١٩ هـ .

المريسي (بشر) : ٥٧ هـ

مريم : ١٣٩ هـ - ٢٢٧ هـ

مسروق المحدث : ٩٦ هـ

ابن مسعود (عبد الله) : ٩٦ هـ

مسلم بن الحجاج : ١٠٨ هـ - ١٣٧ هـ -

٢٩٦ هـ - ٣٠٤ هـ - ٣٠٩ هـ - ٣١١ هـ -

٣٣٥ هـ - ٣٤٢ هـ - ٣٧٢ هـ - ٣٧٤ هـ -

٣٧٥ هـ - ٣٨٤ هـ

مسيلمة الكذاب : ٣٤٤ - ٣٥٣ هـ

مصطفى صبري (شيخ الإسلام) : ١٣٨ هـ -

٢١٩ هـ - ٢٣٣ هـ - ٣١٧ هـ - ٣٤٥ هـ -

٣٦٠ هـ .

مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الشيخ) :

٢٠٣ هـ - ٢٢٨ هـ

المعتصم بالله (الخليفة العباسي) : ١٥١ هـ -

٢٤٦ هـ

المعظم بن العادل الأيوبي : ٦ م .

المقریزی (أحمد بن علي بن عبد القادر) :

٣٤١ هـ

المكي (عبد العزيز بن يحيى بن مسلم) : ٥٧ هـ

ابن الملقن الأندلسي : ٦ م - ٧ م هـ

ابن ملكا البغدادی (أبو البركات هبة الله) :

٢٠٨ هـ

المنصور بن تقي الدين : ٦ م - ٨ م .

ابن المنى (أبو الفتح نصر بن فتيان) : ٥ م

موسى (عليه السلام) : ٩٥ - ٩٦ - ١٠٥ -
 ١١٠ - ١١٥ - ١٦٩ - ١٧٢ - ١٧٣ -
 ١٧٦ - ١٧٨ - ٣٣٥ - ٣٤٣ - ٣٤٩ -
 ٣٧٤ - ٣٧٧ -
 الميداني (أحمد بن محمد النيسابوري) :
 ١٧٥ هـ .

حرف النون

النجار (الحسين بن محمد) : ٥٢ - ٥٦ -
 ٨٨ هـ - ١٠٢ هـ - ٢٠٧ هـ - ٣١١ هـ
 النجار (الأستاذ الشيخ محمد علي) ٢١٠ هـ
 الندوي (أبو الحسن) : ٣٦٠ هـ
 النسائي (صاحب السنن) : ٣١١ هـ
 النسفي المفسر (عبد الله بن أحمد) : ١٤١ هـ
 ١٧٣ هـ - ١٧٧ هـ - ١٧٨ هـ - ٢٨٢ هـ -
 ٣٥٨ هـ - ٣٧٨ هـ
 النسفي الماتريدي (أبو المعين) : ١٨ هـ -
 ١٣٩ هـ - ١٤٠ هـ - ١٤١ هـ - ١٤٢ هـ -
 ١٤٣ هـ - ١٤٦ هـ - ١٥١ هـ - ١٨٠ هـ -
 ١٩٥ هـ - ٢١٨ هـ - ٢٤١ هـ - ٢٦٢ هـ -
 ٣٠٢ هـ - ٣٠٤ هـ - ٣٤٥ هـ - ٣٦٣ هـ .
 النشار (الأستاذ الدكتور علي سامي) : ١٠ هـ -
 ٥٢ هـ - ٣٨ هـ - ٤٠ هـ - ٧٦ هـ - ٩٤ هـ -
 ١٣٢ هـ - ١٣٨ هـ - ١٤٠ هـ - ١٤٢ هـ -
 ١٤٤ هـ - ١٤٧ هـ - ١٨٠ هـ - ١٨٤ هـ -
 ١٩٣ هـ - ٢٠٣ هـ - ٢٤٦ هـ - ٢٤٧ هـ -
 ٢٤٨ هـ - ٢٤٩ هـ - ٢٦٢ هـ - ٢٦٨ هـ -
 ٢٨١ هـ - ٢٨٥ هـ - ٢٨٦ هـ - ٢٩٠ هـ -
 ٢٩١ هـ - ٢٩٣ هـ - ٢٩٧ هـ - ٣٠٠ هـ -
 ٣١٨ هـ - ٣٢٤ هـ - ٣٢٩ هـ - ٣٤٩ هـ -
 ٣٧٢ هـ - ٣٧٧ هـ - ٣٨٢ هـ - ٣٨٧ هـ
 النظام المعترلي (أبو إسحاق إبراهيم بن سيار) :
 ٥٢ - ١٣٢ هـ - ٢٤٩ هـ - ٣٠٠ هـ
 أبو نصر ابن أبي أيوب : ١٤٦٠ هـ

أبو نعيم (الفضل بن دكين) ٣١٣ هـ
 نوح (عليه السلام) : ٩٥ - ١٠٥ -
 النووي (محي الدين يحيى بن شرف) ٩٦ هـ -
 ٢٣٦ هـ - ٣١٣ هـ - ٣٦٠ هـ .
 حرف الهاء

هارون (عليه السلام) : ٣٧٤ - ٣٧٧ هـ
 الهراس (الأستاذ الشيخ محمد خليل) :
 ٥١ هـ - ٢٦٣ هـ
 هرمس : ٣١٨ هـ
 أبو هريرة : ٩٦ هـ - ١٣٧ هـ - ٣١١ هـ -
 ٣١٢ هـ - ٣٤٢ هـ - ٣٦٠ هـ .
 هشام بن الحكم : ٥٩ هـ - ٨٣ هـ - ١١٩ هـ -
 ٢٤٩ هـ .
 هوبلي (الأستاذ الدكتور يحيى) : ١٩ م -
 ٨٨ هـ - ١٤٤ هـ - ١٤٦ هـ - ٢٠٣ هـ -
 ٢٠٥ هـ - ٢٤٩ هـ - ٢٨٧ هـ .

حرف الواو

واصل بن عطاء : ٣٧٧ هـ - ٣٨٠ هـ
 ابن الوزير (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم) :
 ٥٣ هـ - ٥٤ هـ - ٦٨ هـ - ٨٦ هـ -
 ١٣٤ هـ - ١٦٦ هـ - ٢٢٨ هـ - ٢٤١ هـ -
 ٢٤٣ هـ - ٢٦٨ هـ - ٣٦٥ هـ .
 وهب بن منبه : ٣٥٧ هـ .

حرف الياء

ياقوت الحموي (بن عبد الله الرومي) : ٤ م .
 ابن أبي يعلى (أبو الحسن محمد بن محمد) :
 ١٨٣ هـ
 يوسف كرم (الأستاذ) : ٧٦ هـ - ١٧٩ هـ -
 ٢٠٣ هـ - ٢٠٥ هـ - ٢٤٦ هـ .

٦ - فهرس الفرق والطوائف

أصحاب الباقلاني : ٢٢٢ هـ	(أ)
أصحاب الجوهر الفرد : ٢٦٣ هـ	إنخوان الصفا : ٣١٩ هـ
الأصوليون : ٣٦٣	الأزارفة : ٣٦٤ هـ
الأفلاطونية المحدثة : ٢٠٣ هـ	الإسماعيلية : ١٤٦ ، ٣٦٤ هـ
الإلهيون : ٥ ، ٩ ، ٢٠٣ ، ٢٠٧ ، ٢١٠ ، ٢٤٦ ، ٢٧٢ هـ	الإسلاميون : ٩ ، ٢٤٧ هـ
الإمامية : ١٨ هـ ، ٨٨ ، ٣٦٤ هـ ، ٣٦٨ هـ	الأشاعرة (= الأصحاب) : ٩ م ، ٦ م ، ١٢ م ، ١٨ م ، ٤١ هـ ، ٤٧ هـ ، ٤٩ هـ ، ٥٢ هـ ، ٥٧ هـ ، ٦٩ هـ ، ٧٩ هـ ، ٨٨ هـ ، ٩٤ هـ ، ٩٧ هـ ، ١٠٢ هـ ، ١١٢ هـ ، ١٢٠ هـ ، ١٣٩ هـ ، ١٤٠ هـ ، ١٤٤ هـ ، ١٥٩ هـ ، ١٦٣ هـ ، ١٦٥ هـ ، ١٦٦ هـ ، ١٧١ هـ ، ١٧٢ هـ ، ١٧٦ هـ ، ١٩١ هـ ، ١٩٣ هـ ، ٢٠٠ هـ ، ٢٠٧ هـ ، ٢١٧ هـ ، ٢٢٨ هـ ، ٢٣٣ هـ ، ٢٣٤ هـ ، ٢٤٩ هـ ، ٢٥٨ هـ ، ٢٦١ هـ ، ٢٦٢ هـ ، ٣١١ هـ ، ٣١٣ هـ ، ٣١٤ هـ ، ٣٥٦ هـ ، ٣٦٤ هـ ، ٣٧٩ هـ ، ٣٨٢ هـ ، ٣٨٣ هـ .
٣٧٤ ، ٣٧٦ ، ٣٨٣ ، ٣٨٨	الأصحاب (= الأشاعرة) : ١٨ م ، ٢٧ ، ٣٠ ، ٤٣ ، ٤٨ ، ٤٩ هـ ، ٥٠ ، ٥٥ هـ ، ٥٨ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٧ ، ٦٩ ، ٧١ ، ٩٠ ، ٩٤ ، ١٠٦ ، ١١٤ ، ١١٨ ، ١٢١ ، ١٢٦ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤٥ ، ١٤٦ هـ ، ١٤٧ ، ١٥٣ هـ ، ١٦١ ، ١٦٢ هـ ، ١٦٩ ، ١٨١ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ٢١٨ ، ٢٢٢ ، ٢٣٥ ، ٣٠٠ ، ٣١١ هـ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٧ ، ٣٤٠ ، ٣٨٢ هـ .
أهل الحق : ٣٨ ، ٤٧ ، ٥٢ ، ٧٦ ، ٧٨ ، ٨٨ ، ١٢٠ هـ ، ١٤٤ ، ١٥٩ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٨ ، ٢٠٣ ، ٢٠٧ ، ٢١٧ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٣٤ ، ٢٤٧ ، ٢٦١ هـ ، ٢٩٣ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣١٠ ، ٣١٨ ، ٣٣٥ ، ٣٣٨ ، ٣٦٤ ، ٣٧٦ ، ٣٨٧ .	
أهل السنة : ٥ هـ ، ١٤٧ هـ ، ١٧٦ هـ ، ٣٠٠ هـ ، ٣٠٢ هـ ، ٣١١ هـ ، ٣١٤ هـ ، ٣٧٦ ، ٣٧٩ هـ ، ٣٨٧ ، ٣٩٠ .	
(ب)	
الباطنية : ٩ هـ ، ٣٨	
البراهمة : ٢٣٤ هـ ، ٢٣٥ ، ٣١٨ هـ ، ٣٢٠ هـ ، ٣٢١ هـ ، ٣٢٤ هـ ، ٣٢٦ هـ ، ٣٣٩ .	
البكرية : ٢٣٢ ، ٢٤٥ هـ .	
بنو إسرائيل : ١٧٣ هـ	
البهشية : ١٦٠ هـ .	

(ت)

التمر : ٤ م

الناسخية : ٢٣٢ ، ٢٣٤ هـ ، ٢٤٥ ، ٢٩٢ هـ ،
٢٩٧ ، ٢٩٩ هـ ، ٣١٨ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ هـ ،
٣٣٩ .

(ث)

الشوية : ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢١٢ ، ٢٣٤ هـ ،
٢٤٥ .

(ج)

الجبائية ١٢١ هـ

الجبرية : ١٠٢ هـ ، ٢٢١

الجهمية : ٧٦ ، ٨٠ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٩٦ هـ

(ح)

الحسيون : ١٥ هـ

الحشوية : ٨٨ ، ١١١ ، ١٣٥ ، ١٨٠ هـ ،
٣٢٨ ، ٣١١

الحكماء المتقدمون : ٢٠٣ ، ٢٢٤ ، ٢٤٧

الحنابلة : ١٨ هـ ، ١٨٣ هـ .

(خ)

الخوارج : ٨٨ ، ١٤٤ هـ ، ١٤٦ هـ ، ٢٣٤ هـ

٣٠٣ هـ ، ٣٠٦ هـ ، ٣١٠ هـ ، ٣١١ هـ ،

٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٨٣ ، ٣٩٠

(د)

الدهرية : ٢٦٠ هـ

(ر)

الروافض : ٣٨٨ ، ٣٩٠

الرواقيون : ٢٤٦

الروم : ٤ م

الرياضيون من الفلاسفة : ١٣١ هـ

(ز)

الزيدية : ٣٦٤ هـ ، ٣٧٦ هـ ، ٣٧٧ هـ ،
٣٨٢ .

(س)

السلاجقة : ٤ م

السلفية (= السلف) : ١٨ م ، ١٨ هـ ، ٩٥ هـ ،

١١٢ ، ١٤١ هـ ، ١٤٣ هـ ، ١٨٦ هـ ،

١٩٣ هـ ، ٣٠٢ هـ ، ٣١١ هـ ، ٣١٢ هـ ،

٣٦٣ ، ٣٨١ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤

السمنية : ٣٤٦ هـ

(ش)

الشاركانية : ٣٥٩ هـ .

الشافعية (= أصحاب الشافعي) : ٥ م ، ٢٣ هـ ،

٢٢٨ هـ ، ٣٧٠

الشمعية (= الأشعرية ، الشمعانية) : ٣٤١ هـ ،

٣٤٩ ، ٣٥٨ .

الشيعة : ٥٢ ، ٣٨ ، ٢٤٩ هـ ، ٣١٨ هـ ،

٣٤٥ ، ٣٥٦ هـ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ هـ ،

٣٦٧ هـ ، ٣٦٨ هـ ، ٣٦٩ هـ ، ٣٧٥ هـ ،

٣٧٦ هـ ، ٣٧٧ هـ ، ٣٨٢ هـ ، ٣٨٣ هـ ،

٣٨٤ ، ٣٨٧ هـ

الشيعة المتأخرون : ٣٨ هـ

(ص)

الصابئة : ٩٠ هـ ، ٢١٠ هـ ، ٢٣٤ هـ ، ٣٣٩ هـ ،

٣٢٤ هـ ، ٣٢١ هـ ، ٣١٨ .

الصحابية : ٣ هـ ، ٣٦٥ هـ ، ٣٧٥ هـ ، ٣٧٧ هـ ،

٣٧٩ هـ ، ٣٨١ ، ٣٨٧ .

الصفيرية : ٣٦٤ هـ

الصلبيون : ٦ م ، ٧ م

الصفوية : ١٨ م ، ٢٣٤ هـ ، ٢٦٣ هـ

الصفوية المتفلسفون : ٢٤٦ هـ

(ض)

الضرارية : ٣٨٣ هـ

(ط)

الطبيعيون : ١٣٢ هـ

(ظ)

الظاهرية : ٢٤٩ هـ

(ع)

العرب : ٤ م ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٥٠ ، ٣٥٤

العنانية : ٣٤٩ ، ٣٤١ ، ٣٥٧

الغيسوية : ٣٤١ ، ٣٥٠ ، ٣٥٩

(ف)

الفرس : ٤ م

الفلاسفة : ١٣ م ، ١ ، ١١ ، ٢٢ هـ ،

٣٨ ، ٤٣ هـ ، ٤٤ ، ٥٢ ، ٥٦ ، ٦٦ ،

٧١ هـ ، ٧٤ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٧٨ هـ ، ٨١ هـ ،

٨٢ ، ٩٠ هـ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١٥١ ،

١٥٣ هـ ، ١٥٩ ، ١٧٩ ، ٢١٣ ، ٢٣٣ ،

٢٣٤ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ هـ ، ٢٦٢ هـ ،

٢٦٥ هـ ، ٢٨٥ ، ٢٩٢ ، ٢٩٧ ، ٣١٨ ،

٣٢٠ ، ٣١٩ .

الفلاسفة الإسلاميون : ١٨ م ، ٦٣ هـ ، ٢٠٣ ،

٢٤٦ ، ٢٨٦ هـ ، ٢٨٨ هـ ، ٢٩١ هـ ،

٢٩٥ هـ .

الفلاسفة الإلهيون : ٦٢ ، ٧٧ ، ١٥١ ، ١٦٢ ،

٢٢٤ ، ٢٧٣ هـ ، ٢٨١ ، ٢٨٥ ، ٢٩٣ ، ٢٧٠ هـ

(ق)

القادرية : ٢١٨ هـ ، ٣٦٤

(ك)

الكرامية : ٢٧ ، ٥٢ ، ٥٩ ، ٦٠ هـ ، ٨٩ ،

١١٩ هـ ، ١٧٩ هـ ، ١٨٠ ، ١٨٤ هـ ،

١٨٦ هـ ، ١٨٧ هـ ، ١٨٩ هـ ، ١٩٢ هـ

١٩٣ هـ ، ١٩٨ هـ ، ٢٣٤ هـ ، ٢٦٢ هـ ،

٣١٠ ، ٣١١ هـ ، ٣٢٨ هـ ، ٣٢٩ هـ ،

٣٨٢ هـ .

(م)

المسائريدي : ١٨ هـ ، ١٦٠ هـ ، ١٩٣ هـ ،

٢٢٦ هـ ، ٢٣٤ هـ

المشكلون : ٩ م ، ١٨ م ، ١ ، ١١ ، ١٢ ،

١٤ هـ ، ١٥ هـ ، ٢٢ هـ ، ٢٧ ، ٣٧ ،

٧١ هـ ، ٧٦ هـ ، ٧٧ ، ٨٩ ، ١٤٤ ،

١٥١ ، ١٥٩ ، ١٨٧ ، ٢١٤ ، ٢٢٩ هـ ،

٢٤٣ هـ ، ٢٤٨ ، ٢٥٦ هـ ، ٢٦١ ، ٢٦٤ هـ ،

٢٧٤ ، ٢٧٨ ، ٢٨٧ هـ ، ٢٨٨ هـ ،

٣١٠ ، ٣١٣ ، ٣٣٤ ، ٣٦٣ ، ٣٨٣ هـ ،

٣٨٤ هـ .

مثبتو الأحوال : ٢٨ ، ٣٠ ، ٣١ هـ ، ٣٢ ،

٣٤ ، ٣٥ هـ ، ٥٧ ، ١٩٧ هـ ، ٢٠٠ هـ

مثبتو العلم : ٧٨ هـ ، ٨٨

مثبتو الكلام : ٨٩

مثبتو المعلوم : ٢٨٠ هـ

الحجسة : ١١٢ ، ١٧٩ هـ ، ١٨٠ هـ ، ١٨٣ هـ

١٨٤ هـ ، ١٨٥ هـ ، ٢٣٨

الحجوس : ١٨٧ هـ ، ٣٧٠

الحداثون (= أهل الحديث ، أصحاب الحديث)

٣١١ هـ ، ٢٠٧ هـ ، ٣٦٥ هـ ، ٣٧٦

مدرسة الإسكندرية : ٢٩٤ هـ

المدرسة المشائية : ٤ هـ ، ٢٠٣ ، ٢٤٦ ، ٢٨٠

المشائية الإسلامية : ٢٠٨ هـ

المشبهة : ١٤٣ هـ ، ١٨١ هـ ، ١٧٩ ، ٢٣٨

المقلدة : ١٨ هـ

معتزلة بغداد : ١٥٩ هـ ، ١٦٨ هـ ، ٢٢٥ هـ ،

٢٤٠ هـ ، ٣٧٧ هـ

معتزلة الري : ١٠٢ هـ

المعتزلة المتأخرون : ٢٦١ هـ

المعطلة : ٣٨ ، ٧٧ ، ٩١ ، ١١١ ، ١١٢ هـ ،

٢٦٥ هـ ، ٢٩٣ هـ

المنجمون : ٢٠٣ ، ٢٠٦ ، ٢١٠ ، ٢١٢ هـ

منكرو النبوات : ٢٣٣ هـ ، ٢٣٤ هـ

(ن)

النجارية : ٥٢ هـ ، ١٠٢ هـ

النصارى : ٥ م ، ١١٢ هـ ، ١٧٩ هـ ، ٣٤١ هـ ،

٣٥٤ هـ ، ٣٧٠ هـ

نفاة الأحوال : ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٦ هـ

نفاة البديهيات : ١٥ هـ

نفاة الشفاعة : ٣٠٨ هـ

نفاة العلم : ٧٨ هـ ، ٧٩ هـ ، ٨٢ هـ

نفاة الكلام : ٨٨ هـ

نفاة النظر : ٢٢ هـ

(هـ)

الميلولانيون : ٢٨١ هـ

(و)

الواقفية : ٨٨ هـ

(ى)

اليهود : ١١٢ هـ ، ٣٤٩ هـ ، ٣٥٤ هـ ،

٣٥٧ هـ ، ٣٥٨ هـ ، ٣٥٩ هـ

المعتزلة : ١٢ م ، ١٨ م ، ٥ هـ ، ١٨ هـ ،

٢٧ هـ ، ٢٩ هـ ، ٣٠ هـ ، ٣٨ هـ ، ٤٠ هـ ، ٤٧ هـ ،

٤٨ هـ ، ٤٩ هـ ، ٥٢ هـ ، ٥٧ هـ ، ٥٩ هـ ،

٦١ هـ ، ٦٢ هـ ، ٦٦ هـ ، ٦٧ هـ ، ٦٩ هـ ، ٧٦ هـ ،

٨٢ هـ ، ٨٣ هـ ، ٨٤ هـ ، ٨٨ هـ ، ٩٤ هـ ، ٩٥ هـ ،

٩٦ هـ ، ٩٩ هـ ، ١٠١ هـ ، ١٠٢ هـ ، ١٠٤ هـ ،

١٠٦ هـ ، ١٠٧ هـ ، ١١٠ هـ ، ١٢١ هـ ،

١٢٤ هـ ، ١٢٦ هـ ، ١٢٩ هـ ، ١٣٠ هـ ،

١٣١ هـ ، ١٣٤ هـ ، ١٤٤ هـ ، ١٤٦ هـ ،

١٥٣ هـ ، ١٥٤ هـ ، ١٥٩ هـ ، ١٦٠ هـ ،

١٦٢ هـ ، ١٦٣ هـ ، ١٦٦ هـ ، ١٦٧ هـ ،

١٦٨ هـ ، ١٧١ هـ ، ١٧٢ هـ ، ١٧٦ هـ ،

١٨٣ هـ ، ١٩٠ هـ ، ١٩٣ هـ ، ٢٠٣ هـ ،

٢٠٦ هـ ، ٢١٤ هـ ، ٢١٦ هـ ، ٢١٩ هـ ،

٢٢٤ هـ ، ٢٢٥ هـ ، ٢٢٦ هـ ، ٢٢٧ هـ ،

٢٢٩ هـ ، ٢٣٠ هـ ، ٢٣٣ هـ ، ٢٣٤ هـ ،

٢٣٩ هـ ، ٢٤٠ هـ ، ٢٤١ هـ ، ٢٤٤ هـ ،

٢٤٩ هـ ، ٢٥٠ هـ ، ٢٦٨ هـ ، ٢٧٤ هـ ،

٢٨١ هـ ، ٣٠٠ هـ ، ٣٠١ هـ ، ٣٠٢ هـ ،

٣٠٣ هـ ، ٣٠٥ هـ ، ٣٠٦ هـ ، ٣٠٧ هـ ،

٣٠٨ هـ ، ٣١١ هـ ، ٣١٣ هـ ، ٣١٤ هـ ،

٣١٨ هـ ، ٣٢٦ هـ ، ٣٣٤ هـ ، ٣٣٥ هـ ،

٣٣٨ هـ ، ٣٥٦ هـ ، ٣٦٤ هـ ، ٣٦٥ هـ ،

٣٧٥ هـ ، ٣٧٦ هـ ، ٣٧٩ هـ ، ٣٨١ هـ ،

٣٨٣ هـ

معتزلة البصرة : ٢٧ هـ ، ٥٢ هـ ، ٥٧ هـ ، ٥٨ هـ ،

١٣٠ هـ ، ١٧٢ هـ ، ٢٢٥ هـ ، ٢٤٠ هـ .

٧ - فهرس الأماكن والبلدان

- السقيفة (سقيفة بنى ساعدة):
 ٣٦٤ هـ ، ٣٨٨ هـ ، ٣٨٩ هـ
 الشام : ٣ م ، ٥ م ، ٦ م
 العراق : ٤ م ، ١٤١
 جبل الطور : ١٠٥
 عكا : ٧ م
 الفار (غارثور) : ٣٨٠ هـ
 غدير خم : ٣٧٥
 حماة : ٥ م ، ٦ م ، ٨ م
 الغورية : ٦ م
 دار الكتب المصرية : ٨ م ، الفسطاط : ٦ م
 ١٩ م
 دمشق : ٥ م ، ٦ م ، ٧ م ، ٨ م قاسيون : ٧ م
 القاهرة : ٤ م ، ٦ م ، ٨ م ،
 ١٠ م ، ١٤ م
 ديار بكر : ٤ م
 الرى : ١٠ م ، ١٠٢ هـ الكعبة : ١٣٩
 ذى قار : ١٧٥
 سدره المنتهى : ١١١
 آمد : ٤ م
 أحد : ٣٥٦
 الأزهر : ٨ م
 استانبول : ١٤ م
 الإسكندرية : ١٥ م ، ٣٩٢
 بدر : ٣٥٦
 بغداد : ٤ م
 بغداد : ٤ م ، ٥ م ، ٣٥٠
 بولاق : ٢٣٣ هـ
 تبوك : ٣٧٧
 جامع الفاكهاني : ٦ م
 جامع بنى أمية : ٦ م

كلية أصول الدين : ١٩ م
كلية دار العلوم : ٤ م ، ١٤ م ،
١٩ م

مجمع اللغة العربية : ١٩ م معهد المخطوطات (بجامعة الدول
العربية) ٨ م ، ١٤ م ، ،
١٥ م ، ١٩ م

المدينة (دار الهجرة) : ٣٨٠ هـ
٣٨١

مكتبة شهيد علي : ٩ م ، ١٤ م
١٦ م ، ١ هـ ، ٣٩٢ هـ

مدرسة الشهيد علي باشا : ١٤ م ،
١٥ م

مكة المكرمة : ١٧٣ هـ ، ٣٥٠

مدرسة ظاهرية دمشق : ٨ م
المدرسة العادلية : ١٥ م ٣٩٢
المدرسة العزيزية : ٦ م ٧ م
مدرسة منازل العز : ٦ م
المدرسة المنصورية : ٦ م
المدرسة الناصرية : ٦ م
مسجد الظافر : ٦ م
المسجد الحرام : ٣٤٥
مصر : ٣ م ، ٦ م ، ٨ م ، ١٤ م
٣٦٥ هـ

٨ - فهرس المصطلحات والمسائل

مناقشة حول مستند الإجماع : ٣٦٦ ، ٣٦٧ ،
٣٦٩ ، ٣٧٣ ، ٣٧٦ ، ٣٨٠ .

إمكان حصول الإجماع ونقله : ٣٦٧-٣٧٤
حجية الإجماع : ٣٦٧ - ٣٧٤

هل الإجماع حجة في الشرعيات والعقليات ؟
٣٦٨ ، ٣٧١ .

المسألة بعامة : ٩٠ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٨ ، ١٠٣ ،
١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٣ ، ١٢٣ ، ١٧٤ ،

١٧٨ ، ٢٥٦ ، ٣١٤ ، ٣٣٠ ، ٣٦٤ ،
٣٧٦ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٩٠ .

الإحباط (من مصطلحات المعتزلة) : ٢٢٨ ،
٣٠٣ ، ٣٠٧ .

الأحوال : ٢٧ - ٣٧ ، ٥٧ ، ٧٨ ، ١٥٩ ،
١٦١ ، ١٨٩ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ .

الاخترام (من مصطلحات المعتزلة) : ٩٨ ،
٢٢٨ ، ٣٠٣ ، ٣٠٩ .

أخص وصف الإلهية : ٤٠ ، ٤٣ ، ١٣٤ .
الإدراكات (بالنسبة لله تعالى) :

التفرقة بين العلم والإدراك : ١٢١ ، ١٢٤ -
١٢٦ ،

طرق إثبات الإدراك ونقلها : ١٢٢ - ١٢٨
الطريق الصحيح : ١٢٩ - ١٣٣ ، ١٦٨ -

١٧٠ .
اعتراض ورده : ١٩٢ ، ١٩٣ .

المسألة بعامة : ١٨ ، ١٩ ، ٤٥ ، ٥٠ ، ٥٥ ،
٥٨ ، ٦٤ ، ٩٩ ، ١٢١

(أ)

الآحاد والمتواتر :

فكرة النظام عن التواتر : ٣٥٠

الرد عليه : ٣٥٠ هـ ، ٣٧١ هـ ، ٣٧٧ ، ٣٨٨ ،
٣٩٠ ، ٣٩١ هـ

التواتر المعنوي : ٣٥٧ ، ٣٦٥ هـ

المسألة بعامة : ٥١ هـ ، ١٧١ ، ٣٠٩ ، ٣٥٠ ،
٣٥٢ ، ٣٥٧ ، ٣٥٩ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ،

٣٦٨ - ٣٧١ ، ٣٨٣ .

الآلام والتعويض عنها :

فكرة المعتزلة : ٢٢٥ ، ٢٢٧

الرد عليهم : ٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٨

فكرة الأشاعرة : ٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٨

فكرة البكرية : ٢٣٢ ، ٢٤٥

المسألة بعامة : ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٣٢٢ .

الأبد والأبدى (انظر الأزل) : ١٨٨ ،
٢٤٣ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

الإبداع :

الفرق بين معنى الإبداع عند ابن سينا ومعناه
عند الآمدي : ٢٦٤ هـ ، ٢٨٦ هـ

المسألة بعامة : ٩ ، ٩٤ ، ٢١١ ، ٢١٥ ،
٢١٦ ، ٢٢٤ ، ٢٤٧ ، ٢٦٤ ، ٣٢٩ .

الاتفاق (= الصدفة) : ٢١٢ ، ٣٢٨ .

الاجتهاد (= الاستنباط) : ٣٦٩ ، ٣٧٤ -
٣٧٦ ، ٣٨٢ ، ٣٨٨ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ .

الإجماع (= اتفاق الأمة) :

الإدراك الحسى :

تحديد معناه : ١٦٦ ، ١٦٧

الحواس الباطنة : ٩٢ ، ٩٣ ، ٣٢٥

الحواس الظاهرة : ٩٣ ، ١٢٢ ، ١٢٤ ، ٣٢٥

السمع : ٥٥ ، ١١٠ ، ١٢٥ ، ١٢٨

البصر : ٤٥ ، ٥٠ ، ٥٥ ، ١٢٥ ، ١٢٧

الشم : ١٢٥ ، ١٦٩

الدوق : ١٢٥ ، ١٧٠

اللمس : ٥٤ ، ١٢٥

المسألة بعامة : ١٨ ، ١٩ ، ٥٠ ، ٣٠٥

الأدوار (مصطلح تناسخي) : ٣٤٣

الإرادة الإلهية :

معناها : ٦٥ ، ٧٠ ، ٧٢

الخلاف حولها : ٥٢

أدلة إثباتها : ٥٣ ، ٥٤ ، ٤٧

الرد على من نفاها مطلقا : ٥٤

الرد على من أثبتها في الشاهد دون الغائب :

٥٥ ، ٥٤

هل هي وجودية أم سلبية ؟ : ٥٦

أم هي من قبيل الأحوال ؟ : ٥٧

إثبات قيامها بذاته تعالى : ٥٧ ، ٦١ - ٦٣

إثبات قدمها : ٥٩ - ٦١

إثبات عموميتها : ٦٤ - ٦٩

التفرقة بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية :

٦٨ هـ ، ٩٨ ، ١٠٦

الإرادة غير القدرة ٧٠ ، وغير العلم : ٧٩

٨٦ ، ٩٤

الإرادة والكلام : ٩٧ - ١٠٠

وحدة الإرادة : ٧١ - ٧٥

التفرقة بين الإرادة والأمر : ٩٩ ، ٣٥٨

جواز صدور المفعول القديم عن الفاعل المريد

المختار : ٢٥٧ ، ٢٦١

المسألة بعامة : ١ ، ١١٨ ، ١٥٣ ، ١٥٥

١٨٠ ، ٢١٨ ، ٢٥١ ، ٢٥٧ ، ٢٦٨

٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٩٥

الأزل والأزلى (أنظر الأبد) .

هل المعدومات أزلية ؟ : ٢٨٠ ، ٢٨١

معنى الأزل والأزلى : ١٨٨

المسألة بعامة : ٢١ ، ٧٦ ، ٨٨ ، ٩٥

١٠٤ ، ١٠٨ ، ١١٦ ، ١٤٤ هـ ، ١٨٨

١٨٩ ، ١٠٩ ، ٢٤٦ ، ٢٧٠ ، ٢٨٠

الاستبصارات : ٧٣ هـ ، ١٧٤

الاستحالة (= التحول في المادة) : ٢٦

٢٨٦ هـ

الاستطاعة مع الفعل أم قبله ؟ : ٢٤٥

الاستقراء : ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٢١١ ، ٢١٢

الاستواء على العرش : ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٤١

١٤٢

الأسماء الحسنى :

التفرقة بين الاسم والتسمية والمسمى : ١٤٤ هـ

١٤٦ هـ ، ١٨٤

المسألة بعامة : ٣٨ ، ٩٦ ، ١٤٤ هـ ، ١٤٨ هـ

أصول الدين : ٥٥ هـ ، ٣٦٣

الإضافة والتضاييف (= النسبة الإضافية) :

٣٠ ، ٤٠ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٦٥

٦٨ ، ٧٤ ، ٧٥ ، ٨٠ ، ٨٤ ، ١٠٢

١١٤ ، ١١٥ ، ١٢٩ ، ١٦٤ ، ١٩٠

١٩٤ ، ٢٠٩ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٧٣

٢٨٦ ، ٢٩٤

نص أم اختيار ؟ : ٣٦٥ ، ٣٧١ ، ٣٧٤

— ٣٧٧ ، ٣٨١

غاية الإمامة : ٣٦٤ — ٣٦٦ ، ٣٧٤ ، ٣٨٣ ، ٣٨٥ .

عقد الاختيار : ٣٨١ ، ٣٨٢ .

صفات الإمام : ٣٨٣ — ٣٨٥

خلق الإمام : ٣٨٥ ، ٣٨٦ .

حكم التغلب : ٣٨٥ ، ٣٨٦

متى يجوز الخروج ؟ : ٣٩٠

حكم الفاضل والمفضول والتساوى : ٣٨٩

تعدد الأئمة : ٣٨٢

إمامة الراشدين :

صححة إمامة أبي بكر : ٣٨٧ — ٣٩٠

موقف المتخلفين عن بيعته : ٣٨٧ ، ٣٨٨

استقالته من أعباء الخلافة : ٣٨٨ ، ٣٨٩ .

صححة إمامة الثلاثة الراشدين بعده : ٣٩٠

الأئمة الأربعة : ٣٥٣ ، ٣٦٣ ، ٣٨٥ هـ ، ٣٨٧ .

الأئمة :

تحديد مدلولها : ٣٦٨ ، ٣٧

المسألة بعامة : ٩٠ ، ٩٥ ، ٣٦٥ ، ٣٧٠ ، ٣٧٢ .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : ٣٨٧ .

الأمر والنهي :

الأمر المطلق والمقيد : ٣٥٨

الأمر بالمعذور وأمر المعلوم : ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٣٠

التفرقة بين الأمر والخلق : ١٠٩ ، ١١٠ ، ٣٢٧

المسألة بعامة : ٨٩ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٧ — ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٣ — ١٠٥ ، ١١٣ ، ١١٦ ، ٢٤٢ ، ٣٤٩ ، ٣٦٦ .

الإطلاق والتقييد : ١٢٦ :

أفعال العباد (وانظر الكسب) :

رأى المعتزلة ومناقشته : ٢٠٦ ، ٢١٤ — ٢٢٣

رأى الباقلاني ومناقشته : ٢٠٧ ، ٢١٦ ، ٢٢٠ — ٢٢٢ :

رأى الاسفرائيني وإمام الحرمين : ٢٠٧ ، ٢٢٠ — ٢٢٢ :

المسألة بعامة : ٥٢ ، ٦٣ ، ٦٥ ، ٨٦ ، ٩١ ، ١٠٢ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

الأفلاك (= الأجرام الفلكية) :

أهي قديمة أزلية ؟ : ٢٦٤

أهي باقية لا تقبل الفساد ؟ : ٢٩٠ ، ٢٩١

أها عقول ؟ : ٢٨٨ هـ

المسألة بعامة : ٢٠ : ٦١ ، ٩٣ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢٤٩ ، ٢٧١ :

الإلحاد والملحدون : ٣ ، ٥ ، ٢٤٢ :

الإلزام والالتزام : ١٠ ، ٩٤ هـ ، ١٠٤ ، ١٠٦ ، ١١٦ ، ١٢٩ هـ ، ١٣٠ ، ١٦٧ ، ١٨٢ ، ١٩٠ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٩ ، ٢٣٧ ، ٢٤٣ ، ٢٥٦ ، ٢٧١ ، ٢٧٧ ، ٣٣٨ .

الإمامة (وانظر الخليفة والخلافة) :

وجوب إقامة الإمام : ٣٦٣

رأى الأشاعرة وأهل السنة في ذلك : ٢٦٤

رأى الخوارج وبعض المعتزلة : ٢٦٤

الاستدلال على مذهب أهل السنة والرد على مخالفه :

٢٦٦ — ٣٧٤ .

أهي من أصول الدين ؟ : ٣٦٣ ، ٣٦٤ هـ

التفرقة بين الأمير والإمام : ٣٦٩ هـ .

البرهان : ٣٦ ، ١٢٦ ، ١٦٦ ، ١٨٦ ، ٢٠٠ ، ٣٧٤ .

البساطة والتركيب : ٢١٤ ، ٢٥١ هـ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٨٦ ، ٢٨٨ ، ٢٩٤ - ٢٩٧ .

البعث والمعاد (وانظر الخلود) :

رأى الفلاسفة الإسلاميين : ٢٨٥ - ٢٨٧

النعيم والعذاب عندهم : ٢٨٨ - ٢٩٢

إنكارهم معاد الأبدان : ٢٩٢

إنكار التناسخية للحياة الأخروية مطلقا : ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٣٢٤ .

الرد على هذه الطوائف وبيان المذهب الحق
٢٩٣ - ٢٩٧

تحديد معنى البعث والإعادة : ٢٩٩ - ٣٠١
هل الإعادة عن عدم ؟ : ٣٠١

المسألة بعامة : ٢٩٢ ، ٢٩٦ ، ٣١٩

البعد (= الأبعاد والامتدادات) : ١٠ ، ١٤ ، ٢٤٦ ، ٢٥٠ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧١ ، ٢٩٢ ، ٣٧٠ .

البغي (= الخروج على الإمام الحق) : ٣٨٢ ، ٣٩٠ .

البقاء (= الديمومة والاستمرار) وانظر
الخلود : ١١٧ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٤٠ ، ١٨٦ .

البنية المخصوصة : ٤٩ ، ١٢٥ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٦٦

(ت)

التأويل : ٦٧ ، ٦٨ ، ١٤٠ هـ ، ١٤٣ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ٢٩٢ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ هـ ،

٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٣ ، ٣٧٨ ، ٣٩١

التشليث : ٣٧٠

أهل الحل والعقد : ٣٦٨ ، ٣٧٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٧
الأوليات : ٨٠

الإيجاد بالعلية (= الإيجاب بالذات أو بالطبع)

١٧ ، ٢٠ ، ٦٢ هـ ، ٦٤ ، ٧٠ ، ٨٥ ،

١٦٢ ، ٢١٨ ، ٢٤٨ ، ٢٥١ - ٢٥٤ ،

٢٦٣ هـ ، ٢٩٥

الإيمان والكفر :

حكم عصاة المؤمنين عند المعتزلة والخوارج :
٣٠٣

التفرقة بين الكفر والمعصية عند أهل السنة :
٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١٢ ، ٣١٣ .

المخفرة تسع كل ما دون الشرك : ٣٠٨ ، ٣٠٩
حكم الاستثناء في الإيمان : ٣١٢ ، ٣١٣

هل يزيد الإيمان أو ينقص ؟ : ٣١٣

إيمان المكروه على الكفر : ٣٨٦

تحديد معنى الإيمان والكفر عند الأشاعرة :
٣٠٩ ، ٣١٠

عند الكرامية (والمرجئة) : ٣١٠

عند الخوارج : ٣١٠

عند السلف : ٣١٠ ، ٣١١

قد يطلق الإيمان على العمل تجاوزا : ٣١١ ،
٣١٢

المسألة بعامة : ٥ ، ٦٨ ، ٩٧ ، ١٧٢ ، ٢٣٠ ،
٢٥٣ ، ٣٦٨ ، ٣٧٢ .

(ب)

البداء : ٣٤٩ ، ٣٥٩ .

البدعة : ٣٧٧

البدئية والبدئية (انظر الأوليات) :

نفاة البدئيات والرد عليهم : ١٦ هـ

المسألة بعامة : ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٥٠ ، ٥٣ ،
٥٦ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٢٣٤ ، ٢٣٧ ، ٢٧٠ ،

٣٣٣ ، ٣٣٦ .

التجسيم (انظر التشبيه والتنزيه) : ٣٨ هـ ، ٥٥
١١١ ، ١١٢ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٧٩ —
١٨٧ ، ٢٣٨ .

التحسين والتقبيح :

تحديد رأى المعتزلة : ٢٣٣ ، ٢٣٤

رأى الفلاسفة الأهلين : ٢٣٣ ، ٢٣٤

رأى منكرو النبوات : ٢٣٣ ، ٢٣٤

تحديد الآمدى لرأى الأشاعرة : ٢٣٤ — ٢٣٥
٢٤٠ ، ٢٦٧ .

الرد على خصوم الأشاعرة : ٢٣٥ — ٢٤٠ ،
٢٤٤ ، ٢٤٥ .

المسألة بعامة : ٦٥ ، ١٥٥ ، ٢١٣ ، ٢٣٠ ،
٣٢٠ ، ٣٢٣ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣٨ ،
٣٣٩ ، ٣٥٨ .

التحيز : ٤٧ ، ١٩٥ — ١٩٩ ، ٢٦٨ ، ٢٨٧
الترغيب والترهيب : ٢٩٢ ، ٣١٩ ، ٣٢٥ .
التسخير : ١٠١

التسلسل (وانظر التناهى) :

استدلال الفلاسفة على بطلانه : ٩ — ١١ ،
٢٧٧ ، ٢٧٨

دليل التطليق : ٩ ، ١٠ ، ٢٧٧

استدلال المتكلمين : ١١ — ١٣

استدلال الآمدى : ١٣ — ١٥

المسألة بعامة : ١٧ هـ ، ٣٢ ، ٣٥ ، ٤٠ ،
٤٢ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٧١ ، ٧٢ ،
٧٩ ، ٨٣ ، ٨٩ ، ١١٠ ، ١٥٤ ، ٢٠٤ ،
٢١١ ، ٢٤٦ ، ٢٦٥ ، ٢٧٨ ، ٢٩٩ .

التشبيه والتنزيه : ١ ، ١٣٨ هـ ، ١٤٠ ، ١٤٢ ،

١٤٣ هـ ، ١٥٧ — ١٧٥ ، ١٧٩ — ١٨٧ ،

٢٣٨

التصور : ٩٣

التعريف : ٤٩ ، ٥٠

التعطيل : ٢٥ ، ٣٨ ، ٥٢ ، ٧٧ ، ٩١ ،

٩٤ هـ ، ١١٠ — ١١٢ ، ٢٦٥ ، ٢٩٣ ،

٢٩٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٢ ، ٣٢٣ ، ٣٤٠ .

متعلقات الصفات :

تعلقات الإرادة : ٧١ ، ٧٣ — ٧٦

تعلقات العلم : ٧٩ — ٨٢ ، ٨٧

تعلقات الكلام : ٨٨ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٣ ،

١١٤ — ١١٧ ، ١١٩ ، ٣٣١ .

تعلقات السمع والبصر : ١٢٦ — ١٣٠ ،

١٩٢ ، ١٩٣ ، ٢٥١ ، ٢٥٤

المسألة بعامة : ٤٤ ، ٥٦ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ،
٢٧٩ .

التعليم : ١٨

التقدم والتأخر والمعية : ١٠ ، ١٤ ، ١٠٣ ،

٢٠٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٥٥ ، ٢٦٤ ،

٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٨٥ ، ٢٩٤ ،

٢٩٨

رأى الشهرستاني ومناقشته : ٢٥٨ — ٢٦١

التقليد : ١٨ ، ٣٢٣ ، ٣٢٧ .

التكافؤ : ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٩٤

التكليف :

مناط التكليف : ٢٢٥

وجوب التكليف : ٢٢٥ ، ٢٢٩

بين التكليف وفكرة الأصلح : ٢٤٤ ، ٢٤٥

٣٥٨

التكليف بما لا يطاق : ٦٧ ، ٦٨ ، ٨٦ هـ

١٠٠ ، ٢٢٠ ، ٢٢٢ ، ٢٢٥ ، ٢٣٣ ،

٢٤٥ ، ٣٢٣ ، ٣٣٩

المسألة بعامة : ١٤٢ ، ١٧٢ ، ٣٠٣ ، ٣١٤
التولد : ٨٥ ، ٨٦

(ث)

الثبوت (انظر المنفى والمثبت والمعدوم) :
٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ،
٣٢٩ .

الثقل والخفة : ٢١٣ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ .
الثواب : ١٣١

الثواب والعقاب :

صلتهما بحرية العبد : ٣٢٢ ، ٣٢٣
ثواب القبر وعذابه : ٣٠٣ — ٣٠٥ ،
وجوبهما على الله عند المعتزلة : ٢٢٤ ، ٢٢٩ ،
٢٤٠

الرد عليهم : ٢٢٩ ، ٢٣٢ ، ٢٤٠ — ٢٤٣ ،
٣٠٦ .

رأى التناخية : ٢٣٢ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ،
الرد عليهم : ٣٢٤ ، ٣٣٩ — ٣٤٠ .
أهما حسيان أم روحيان ؟ : ٢٨٨ — ٢٩٢ .
رأى الأشاعرة وأهل السنة : ٢٤٠ ، ٢٤١ ،
٢٩٦ — ٣٠١ .

(ج)

الجبر : ١٠٢ هـ . ٢٢٢ .
الجزئي والجزئية (= الشخص والمشخص) :
٣١ ، ٣٣ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٧٦ ، ٧٧ هـ .
٧٨ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٩٣ ، ١٢٠ ، ١٢٢
الجسم والجرم : ١٠ ، ٥٩ ، ١٥١ ، ١٦٥
١٦٩ ، ١٧٢ ، ١٧٩ ، ١٨٣ هـ ، ١٨٣
١٨٧ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢١١ ، ٢١٦ ،
٢٢٠ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ ، ٢٦٨ ، ٢٨٦ ،
٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩٧ ، ٣٢٠ .

المسألة بعامة : ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٨٩ ، ٩١
هـ ، ٩٨ ، ١٠٠ ، ١٠٦ ، ١١٥ ، ٢٢٠
٣١٢ ، ٣٥٩ .

التكوين : ١٠٢ ، ١١٠ ، ١٨٠ ، ١٨٨

التلازم : ٨٦

التمايع : ١٥١ ، ١٥٢

التمثيل : ٤٥ هـ ، ٤٩ هـ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ،
٣٢٩ .

التمكين (من مصطلحات المعتزلة) : ٢٢٩
٢٣٣ ، ٢٤٢ ، ٢٤٥ .

التناسخ : ٢٣٢ ، ٢٤٥ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ،
٢٩٧ — ٢٩٩ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٣٩ ،
٣٤٠ .

التناقض (انظر المتقابلان) : ١٢٢ ، ١٢٣ ،
التناهي واللاتناهي : ٩ — ١٦ ، ١٧ ، ٢٢ ،

٣٤ ، ٤٢ ، ٥٨ ، ٧١ هـ ، ٧٥ ، ٧٨ ،
٧٩ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٥ ، ١٣٤ ، ١٧٧ ،
١٧٩ ، ١٨٦ ، ١٩٦ ، ٢١١ ، ٢٢٨ ،
٢٤٦ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ،
٢٧٧ ، ٢٩٢ .

توابع الحدوث (من مصطلحات المعتزلة) :

٤٧ ، ٦٩ ، ١٢٠ ، ٢٦٨ ، ٢٧٠ ،
واطؤ : ٧٧ ، ٣٥٢ ، ٣٦٠ .

التوبة :

تحديد معناها : ٣٠٩ ، ٣١١ ، ٣١٣ ، ٣١٤
وجوبها عقلا عند المعتزلة : ٣١٤

وجوب قبولها على الله عندهم : ٢٢٥ ، ٣٠٧

هل يشترط دوام التوبة ؟ : ٣١٣ ، ٣١٤

هل تتكرر التوبة ؟ : ٣١٤

هل تنجز التوبة ؟ : ٣١٤

جماعة المسلمين : ٣٧٢

الجنة والنار :

وجودهما الآن : ٣٠٢ ، ٣٠٣

رأى المعتزلة : ٣٠٥

إنكار التناخين لهما : ٣٢٤ .

الجنس : ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ١١٣ ، ١٨٤ ، ٢١٧ .

الجن : ٣٢٠ ، ٣٤٥ .

الجهة (= العلو ، المكانية ، الفوقية) : ١٤٢ ، ١٦٨ ، ١٨٠ ، ١٩١ ، ١٩٣ -

٢٠٠ ، ٢٧٧ ، ٢٨١ .

الجود :

الجود وقدم العالم : ٢٦٦

الجود وإرسال الرسل : ٣١٩

الرد على فكرة الفلاسفة عن الجود : ٢٧٠ ، ٢٧١ .

الجوهر :

تعريفه : ١٨٢ ، ١٨٣

الجواهر العلوية والسفلية : ٢٤٩ ، ٢٧١ ، ٢٨٨

الجوهر هل يلحقه العلم ؟ : ٣٠١ .

الجوهر الفرد ونقده : ١٥ هـ ، ٢٤٨ - ٢٥٣ ، ٢٦١ - ٢٦٣ هـ ، ٢٨٨ هـ ، ٣٠١ هـ

المسألة بعمامة : ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٩ هـ ، ١٢٩ - ١٣٢ ، ١٣٤ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ١٦٨ ، ١٧٩ ، ١٨٢ - ١٨٦ ، ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٢١١ ، ٢٣٥ ، ٢٧٨ ، ٢٨٠ ، ٢٩٢ ، ٣٢٥ .

(ح)

الحافظة (انظر الخواص الباطنة ، الإدراك الحسى) : ٥٣ .

الحد : ٢٧ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٥٠ ، ١٠٢ ، ٧٥ .

الحد الأوسط (= المشترك) : ٥٣

الحدوث (انظر العالم) :

معنى الحدوث : ١٦٢ ، ١٨٠ ، ١٨٦ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٦٩ ، ٢٧٤ .

التفرقة بين الحادث والمحدث (لدى الكرامية)

٨٨ ، ٨٩ ، ١٨٠ ، ١٨٨ ، ١٨٩

الحدوث الذاتى والحدوث الزمانى : ٢٤٦ ، ٢٥٦ ، ٢٦١ ، ٢٦٣ .

الحرارة والبرودة : ١٢٥

الحرف والصوت (فى كلام الله تعالى) :

٨٨ ، ٩٢ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٠ - ١١٣ .

الحركة (والحرك والمتحرك) : ١٠ ، ٢٩

١١ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٦٢ هـ ، ١٠٢

١٤٣ هـ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ٢١٩ ، ٢٤٥

٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٧١ ، ٢٨٢ ، ٣٠٠

الحركات الدورية : ١٠ ، ١٣ ، ٦٢ ، ٦٣ ، ٢٤٧ ، ٢٨١ ، ٢٦٤ .

حركة الخاتم بحركة اليد : ٦٣ ، ٨٥ ، ٨٦

٢٥٤ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦١ .

حركة المرتعش (= الحركة الإضطرابية) :

٥٤ ، ١٠٢ ، ٢١٩ .

الحس المشترك (انظر الخواص الباطنة) :

٩٣ .

الحكمة الإلهية (وانظر الغرض والقصد) :

خلود النفس عند الفلاسفة : ٢٨٥ — ٢٩٢ .
برهان الانفصال : ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٩٤ —
٢٩٧

التناسخية والخلود : ٢٩٢ ، ٢٩٣

الرد عليهم : ٢٩٧ — ٢٩٩

خلود النار وأهلها : ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٣٠٣ ،
٣٠٦ ، ٣٠٧

دلالة الشرع على خلود النفس : ٢٩٦ ، ٢٩٧
هل يستحيل إعادة ما عدم ؟ : ٢٢٩ هـ

هل يلحق العدم بالجوهر والأعراض : ٣٠١
المسألة بعامة : ٤ ، ٢٢٥

الخليفة (انظر الإمامة) : ٣٦٣ ، ٣٧٥ ،
٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٨٤ ، ٣٨٧ ، ٣٩٠ .

الخوف والرجاء : ٢٢٧ هـ ، ٣٠٣ .

الخيال (= القوة الخيالية ، التخيل) :

استعمال الخيال بمعنى الوهم : ٢٧٢

استعمال الخيال بمعنى الشبهة : ٢٧٤ ، ٢٧٥ ،
٢٨١ ، ٣١٢ ، ٣٣٠ ، ٣٣٦ ، ٣٨١ ،
٣٨٨ .

استعمال الخيال بمعنى التذكر : ٢٩٠

الخيال والوحي : ٣٠٤ ، ٣٢٤ هـ ، ٣٢٥

المسألة بعامة : ١٢ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٢ ، ٢٠٠ ،
٢٢٧ ، ٢٤٤ ، ٢٧٢ ، ٢٨٩ ، ٣٢٩ .

الخير والشر :

إرادتهما : ٦٤ — ٦٨

الخير المحض : ٢٣٠

معنى الشر : ٦٥ ، ٦٦ ، ١٥٥ ، ٢٠٦ ،
٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٣٠ ،

٢٣١ ، ٢٣٣ .

المسألة بعامة : ١٣ م ، ٣٠٥ ، ٣٢٢ .

معنى كونه تعالى حكيمًا عند الأشاعرة : ٢٣٣
الإجماع على نفي العبث عنه تعالى : ٢٣١ ،
٢٣٣ ، ٢٣٦ ، ٢٦٦ ، ٣٢٦ .

الحكمة في إرسال الرسل : ٣١٨

المسألة بعامة : ١ ، ٤٥ ، ٦٢ ، ٧٧ هـ ،

٢١٨ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ هـ ، ٢٤٣

حلول الحوادث بذاته — تعالى :

تجدد العلم الإلهي عند الجهمية : ٧٦

الرد عليهم : ٨٠ ، ٨١

حدوث الكلام مع قيامه بذاته تعالى : ٨٨ ،
٨٩ ، ٩٥ ، ١٠٤ ، ١١١

دعوى حدوث الإدراكات : ١٢٤

الكرامية وحلول الحوادث بذاته تعالى : ١٧٩ —
١٨١ .

الرد عليهم : ١٨٧ — ١٩٤

المسألة بعامة : ٤٠ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٥٧ ، ٥٩ ،
٦٠ .

الحياة : ٢٩ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٨٦ ، ١٢١ ،
١٢٢ ، ١٢٤ هـ ، ١٣٠ ، ١٣٣ ، ٢٤٥

(خ)

الخبر : ٩٤ ، ٩٥ ، ١١٢ ، ١١٥ ، ١١٦ ،

١١٧ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٦٦ ، ٣٢١ ،

٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٦٦ ، ٣٧٦ ، ٣٨٥ ،

٣٨٨ .

الخطب : ٣٥٤ ، ٣٦٤ هـ .

الخلاء والملاء : ٢٥٠ ، ٢٦٩ .

الخلق والاختراع (انظر الإبداع) : ٢٠٧

٢٢٣ ، ٢٢٥ ، ٣٤٦ .

الخلق الأول والخلق الثاني : ٣٠١

الخلود (انظر الثواب والعقاب ، والجنة
والنار) :

(د)

الدليل الثقلي (= السمعى ، الشرعى ، وانظر
الظاهر) :

فكرة توقف السمع على العقل : ٣٢٩ ، ٣٣٠ ،
الدليل السمعى يفيد اليقين فى الغيبات : ٣٠٤ ،
٣٧٢

المسألة بعامة : ٥٥ ، ٦٧ ، ٧٣ ، ٧٤ هـ ،
٨٠ ، ٨٥ هـ ، ٨٩ هـ ، ٩٠ ، ٩٧ هـ ،
١٠٤ هـ ، ١٠٨ هـ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١٨ هـ ،
١٢٣ ، ١٢٦ هـ ، ١٣٥ — ١٣٧ ، ١٤٥ ،

١٤٦ ، ١٤٨ هـ ، ١٥٣ هـ ، ١٦٠ هـ ،
١٧١ ، ١٧٥ — ١٧٨ ، ١٨٣ ، ٢٠٠ ،
٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٣٩ ، ٢٨١ ، ٢٩٢ ،
٢٩٥ ، ٣٠٠ ، ٣٠٢ هـ ، ٣١٤ ، ٣٢٦ ،
٣٢٩ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ .

الدواعى : ٢١٩ ، ٣٢٧ ، ٣٤٦ ، ٣٥٢ ،
٣٧٠ ، ٣٧٣ .

الدور : ٥٧ ، ٧٢ هـ ، ٧٩ ، ٩١ ، ١٠٣ ،
١٠٤ ، ١٩٩ ، ٢٠٤ ، ٢١١ ، ٢١٣ ،
٢١٤ ، ٢٧٧ ، ٣٢٩ ، ٣٦٨ ، ٣٨١ .

(ذ)

الذائق والذاتيات : ٣١٧ ، ٣٢٣ ، ٣٢٩ ،
٣٣٩ .

الذى (= الكتابى) : ٣٥٦ ، ٣٧٠ .

(ر)

الرابطة : ٥٣

الروئى والمنامات : ٩٦ هـ ، ٩٨ ، ٣٠٤ ،

٣٢٥ ، ٣٢٤

الرؤية :

المذاهب فيها : ١٥٩

الاستدلال على إمكانها (= مصحح الرؤية) :

١٥٩ — ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧٤ .

موانع الرؤية : ١٦٦ ، ١٦٩ ، ١٧٠ .

شروط الرؤية : ١٦٨

حقيقة الرؤية عند الآمدى : ١٦٨ — ١٧٠

المسألة بعامة : ١٨ م .

الرسم : ٢٧ — ٢٩ ، ٥٠ ، ١٠٢ .

الرياضات (الروحانية) : ٢٩٠

(ز)

الزمان (= الوقت ، المدة ، وانظر القبل والبعده) :

قدم الزمان وحدثه : ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧

٢٦٩ ، ٢٧٠ .

الزمان من العالم : ٢٦٩ ، ٢٧٠ — ٢٧٢ .

المسألة بعامة : ٢٢ هـ ، ٦٠ ، ١٤٦ ، ١٧٩ ،

٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ ،

٢٧٧ ، ٢٨٥

(س)

سؤال القبر :

اتهم الآمدى المعتزلة بإنكاره : ٣٠٢ ، ٣٠٣

رد التهمة عنهم : ٣٠٢ هـ ، ٣٠٣ هـ

موقف الأشاعرة وأهل السنة : ٣٠٤ ، ٣٠٥

تفسير الآمدى لسؤال القبر وجوابه : ٣٠٤

المسألة بعامة : ٢٩٩ ، ٣٠٢ — ٣٠٥

السبر : ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٥٣ ، ١٦٥ ، ١٧٠ ،

٢١٥ .

السحر (والطلسم) : ٣٢٢ ، ٣٣٢ ، ٣٣٤ ،

٣٣٥ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ .

السرمد والتسرمد : ١٨٨ ، ١٨٩ ، ٢١٠ ،
 ٢٤٣ ، ٢٤٧ ، ٢٩٠
 السعادة والشقاوة :
 فكرة الفلاسفة : ٤ هـ ، ٢٨٨ — ٢٩٠ ، ٣١٩
 العذاب الروحاني : ٢٩٠ — ٢٩٢
 الرد عليهم : ٢٩٣ — ٣٠١
 الشقاوة الكبرى : ٣٠٩ ، ٣١٤ .
 المسألة بعامة : ٣٢٦ ، ٣٣٨ ، ٣٤٤ .
 السفسطة : ١٧١ ، ٣٥٥ .
 السكون (انظر الحركة والمتحرك) :
 قدم السكون وحدوثه : ٢٦٢ ، ٢٦٣ .
 المسألة بعامة : ٨٥ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ٢٦٢ .
 السلب والإيجاب : ٤٩ ، ٥٣ ، ٧٤ ، ٧٨ ،
 ١٣٤ ، ١٧٨ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٦ .
 السمعيات (انظر الدليل السمعي) : ٣٠٢ هـ ،
 ٣٠٦ ، ٣٠٩ ، ٣١١ ، ٣٣٤ .
 (ش)
 الشفاعة :
 أهى للمؤمن العاصي ؟ : ٣٠١
 موقف المعتزلة منها : ٣٠٣
 الرد عليهم وبيان موقف الأشاعرة وأهل السنة
 ٣٠٦ — ٣٠٩ .
 كثرة أحاديث الشفاعة : ٣٠٩
 شكر المنعم : ٢٤١ ، ٢٤٣ .
 الشوق (= الميل الطبيعي) : ٢٩٧ .
 الشيطان : ٢٠٦
 (ص)
 الصحابة :
 فضيلهم : ٣٦٠ ، ٣٦٥ ، ٣٨١ ، ٣٨٧

امتداد الكتاب والسنة لهم : ٣٦٥ ، ٣٩٠
 عصمتهم كمجموع : ٣٦٥
 سب غلاة الشيعة لهم : ٣٧٧
 المفاضلة بينهم : ٣٧٧ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٩١
 حسن الظن بهم وترك الخوض في الفتنة : ٣٩٠
 الصراط :
 اتهام المعتزلة بإنكاره ودفع ذلك عنهم : ٣٠٢
 المسألة بعامة : ٥٥ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥
 الصغرى والكبرى (فى القياس) : ٥٣ ،
 ٥٤ ، ٩٢ ، ٩٦
 الصفات الإلهية :
 صفات الأفعال (= الفعلية) : ٨٨ هـ ،
 ٩٤ ، ١٠١ — ١٠٥ ، ١٠٨ ، ١٤٦ ،
 ٢٠١ — ٢٠٣ ، ٢٧٠ .
 الصفات الخيرية : ١٣٨ هـ ، ١٤٠ هـ ، ٢٩٢
 الصفات السلبية : ٥٦ ، ٧٤ ، ١٢٤ ، ١٢٨ ،
 ١٢٨ ، ١٧٩ — ٢٠٠
 الصفات النفسية (= الذاتية ، المعنوية ، الوجودية) :
 ١ ، ٢٧ ، ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٩ ، ٥٦ ، ٦٣ ،
 ٧٣ ، ٧٤ ، ٨٨ ، ٩٤ هـ ، ١٠٣ ، ١١٢ ،
 ١١٢ ، ١٤٦ ، ١٤٨
 هل هى عين الذات أم غيرها ؟ : ١٣٤ ،
 ١٤٥ ، ١٤٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩
 هل الوصف مغاير للصفة والموصوف ؟ :
 ١٤٤ — ١٤٧
 الصفات بعامة : ١ ، ٤ ، ٢٧ — ٣٧ ، ٥١ —
 ٥٦ ، ٢٦٨ .
 الصلاح والأصلح :
 وجوبهما على الله عند المعتزلة : ٢٢٤ ، ٢٢٥
 اختلاف البصريين والبغداديين حول الأصلح :
 ٢٢٤ ، ٢٢٥

طريقة القسمة : ٣٣ ، ٥٧ هـ ، ٩٧ ، ١٢١ —
١٢٣ .

طريقة الكمال (في إثبات الصفات) : ٥١ هـ .
٥٣ — ٥٦ ، ٦٤ ، ٧٨ ، ٩٠ هـ ، ٩١ هـ ،
٩٢ هـ ، ٩٣ ، ٩٦ ، ١٢١ — ١٢٣ ،
١٢٤ هـ ، ١٢٧ هـ ، ١٣٥ هـ ، ١٦٩ ،
١٩١ ، ١٩٢ ، ٢١٨ ، ٢٢٦ ، ٢٣٠ ،
٢٧٠ ، ٢٦٦

(ظ)

الظاهر (== ظواهر النصوص) : ٦٧ ، ٩٦ ،
١٠٣ ، ١٠٩ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١٣٨ —
١٤٠ ، ١٤٣ ، ١٧١ ، ١٧٣ ، ١٧٥ —
١٧٨ ، ٢٠٠ ، ٢١٨ ، ٢٨٢ ، ٣٠٥ —
٣٠٨ ، ٣١٢ ، ٣٧٢ ، ٣٧٧ .

الظني واليقين : ٩٠ ، ٩١ ، ١١٤ ، ١٢٢ ،
١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٣٨ هـ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ،
١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٤ ، ٢٠٠ ،
٢١٥ ، ٢١٨ ، ٢٦٩ ، ٢٨١ ، ٣٠٤ ،
٣٣١ ، ٣٣٩ ، ٣٤٦ ، ٣٤٩ ، ٣٥٦ ،
٣٥٨ ، ٣٦٨ ، ٣٧٦ ، ٣٩١ .

(ع)

العادة : (وانظر العلل والمعجزة) : ١٦٧ ،
١٧١ ، ٢١٢ ، ٢٣٥ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ،
٣١٥ ، ٣٢١ ، ٣٢٨ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ،
٣٤٥ ، ٣٥٢ ، ٣٧٥ ، ٣٧٤

العالم (وانظر الحدوث والقدم) :

حول القدم والحدوث : ٨٥ هـ ، ١٠٦ ،
١٢٤ ، ١٢٩ ، ١٩٢ ، ٢١١ ، ٢٤٧

الرد على القائلين بالصلاح : ٢٢٥ — ٢٢٨ ،
٢٣٢

الرد على القائلين بالأصلح : ٢٢٨ ، ٢٣٢ —
٢٤٥

المسألة بعامة : ٦٧ ، ١٥٥ ، ١٨٩ ، ٢٢٤ ،
٢٣١ ، ٢٧١ ، ٣٠٥ ، ٣٢٠ ، ٣٥٨ .

(ض)

الضدان والتضاد : ٥٠ ، ٥١ ، ٦٠ ، ٨٣ ،
٨٤ ، ٨٧ ، ٩٠ ، ١١٥ ، ١٢١ ، ١٨٧ ،
١٨٨ .

الضرورة والضرورة : ٥٠ ، ٧٩ ، ١٠٢ ،
١٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٣٨ ، ٢٨٠ هـ ، ٣٠١ ،
٣٣٦ .

(ط)

الطاعة :

وجوبها بالعقل ومناقشته : ٢٤٢ ، ٢٤٣ ،
٣٠٣ ، ٣١٢

هل هي جزء من الإيمان ؟ : ٣٠٩ — ٣١٣
طاعة الرسول : ٣٧٤

طاعة الإمام : ٣٧٢ ، ٣٧٦ ، ٣٨٦ ، ٣٨٩
طاعة المتغلب : ٣٨٦

المسألة بعامة : ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠١ ،
١٠٥ ، ١١٠ ، ١٤٣ هـ ، ٢٤١ ، ٣١٩

الطالع (في التنجيم) : ٢٠٩ — ٢١٢

الطرود والعكس (— الإطراد والانعكاس) :
٤٨ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٦٧ ،
١٠٢ ، ١٣٠ ، ١٧٨ ، ٢٢١ ، ٢٥٧ ،
٢٧٦ ، ٣٢٢ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ .

أدلة القدم ومناقشتها : العلة الثامنة ٢٦٥ الرد
 عليه ٢٦٨ — ٢٧٣ ، قدم الزمان ٢٦٥ ،
 الرد عليه ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، دليل الجود
 ٢٦٦ رده ٢٧٠ ، ٢٧١ ، قدم الهيولى
 ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، رده ٢٧١ — ٢٧٣
 الاستدلال على الحدوث : ١٦ هـ ، ٢٤٦ —
 ٢٦٤ ، ٢٦٨ — ٢٧٣
 العالم السفلي : ٢٩١ ، ٣٢٤ ، ٣٣٩
 عالم وراء عالمنا : ٨٧ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ...
 المسألة بعامة : ١ ، ١٥ هـ ، ٦٠ هـ ، ٨٩ ،
 ٩٠ ، ٢٠٦ ، ٢٩٢ .
 العدد : ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ٣٠٦
 العرب وخصائصهم :
 عقلمهم وفطنتهم : ٣٥٤
 اختلاف مواقفهم من القرآن : ٣٤٤
 ثبوت عجزهم عن معارضته : ٣٤٦ ، ٣٥٠ —
 ٣٥٣
 بصريهم بفنون القول وفضل العربية : ٣٤٣ ،
 ٣٤٤ ، ٣٥٣ — ٣٥٥ .
 المسألة بعامة : ٣٤٣
 العرش : ١٣٧ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ٢٩٦ ، ٣٣٠
 العرض :
 أخص وصف العرض : ٢٦٨ ، ٢٧٨
 الأكوان الأربعة : ١٢٩ ، ١٥١ ، ١٦١ ،
 ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ٢٢٠
 الأعراض الباقية والمتجددة عند المعتزلة :
 ٣٠٠ ، ٣٠١
 هل يتمتع إعادة العرض مطلقا ؟ : ٣٠٠
 الزمان عرض : ٢٦٧
 الأعراض لا تنتقل : ٢٧٩

المسألة بعامة : ١٥ هـ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٤ ،
 ٤٦ ، ٤٧ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٩٢ ، ٩٦ ،
 ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٥ ، ١٣٠ ،
 ١٣١ ، ١٣٤ ، ١٦٠ ، ١٦٨ ، ١٧٢ ،
 ١٧٩ ، ١٨٤ — ١٨٧ ، ١٩٥ ، ٢١٦ ،
 ٢٣٥ ، ٤٥٢ ، ٢٥٩ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ،
 ٢٨٥ ، ٢٩٠ ، ٢٩٧ ، ٣٢٠ .
 العرف والعرفي : ٩٦ ، ٩٧ هـ ، ٩٨
 العصمة :
 عصمة الأنبياء : ٣١٣ ، ٣٣٧ ، ٣٦٠ ، ٣٧٥
 عصمة الأئمة ومناقشتها : ٣٨٤ ، ٣٨٥
 عصمة الأمة الإسلامية : ٣٦٥ ، ٣٦٨ ، ٣٧٠
 ٣٧٢ ، ٣٧٥ ، ٣٨٠
 المسألة بعامة : ٣١٢ .
 العقل والعقلي : ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٩ ، ١١٦ ،
 ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٦ هـ ، ١٧٤ ، ١٨٦ ،
 ١٩٨ ، ٢١٨ هـ ، ٢٢٠ ، ٢٢٥ ، ٢٣٤ ،
 ٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٤٨ ، ٢٥١ ، ٢٨٦ ،
 ٢٨٧ ، ٢٩٥ ، ٣٠١ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ —
 ٣٢٢ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٤٠ ،
 ٣٧٥ ، ٣٨١ .
 العقل الأول (= المعلول الأول ، الصادر
 الأول) : ٤٢ ، ٢٠٥ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ،
 ٢٦٤ .
 العقل الفعال (= الفاعلي) : ٢٠ ، ٤٢ ، ٨١
 ١٦٢ ، ٢٨٨
 العقل الكلي : ٢٩٢
 العقول الكروية (= الجواهر الكروية) :
 ٩٤ ، ٢٥٢ ، ٣١٩ .
 العلائق والعوائق : ٩٣ ، ١٧١ ، ٢٠٥ ،
 ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢٤٨ ، ٢٨٨ ، ٣٢٥ .

العلاج الروحي : ٣٢٦ .

علاقة الصفات بالذات (انظر الصفات) :

٤٤ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٨٨ ، ١١٥ ، ١١٦ ،

١٣٤ ، ١٤٤ — ١٤٨ ، ١٩٦ هـ ، ٢٠٣ ،

٢٠٧ ، ٢٠٨

للعقل والمعلولات :

العلة التامة : ١٦ ، ٢١١ ، ٢٥٥ ، ٢٦٥ .

العلة الصورية : ٢٠ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٥٣ ، ٢٠٤

٢١٠ ، ٢١١ ، ٢٥٢ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ،

٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٨٦ ، ٢٩٥ .

العلة الغائية : ٢٨٦

العلة الفاعلية : ٢٠ ، ٤١ ، ٥٢ ، ١٦٢ —

١٦٥ ، ٢٨٦

العلة المادية (= القابلة) : ٢٠ ، ٤١ ، ٤٢ ،

٥٣ ، ٧٧ ، ٨٣ ، ٩٣ ، ١٦٢ — ١٦٥ ،

٢٠٤ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢٦٦ — ٢٦٩ ،

٢٧٢ ، ٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ،

٢٩٥

المسألة بعمامة : ٤ ، ١٢ ، ١٤ — ١٦ ، ٢٤٦

٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٦١ ،

٢٦٤ ، ٢٨٦ .

العلم الإلهي :

المذاهب فيه : ٧٦

دليله عند الفلاسفة : ٧٧

دليله عند الآمدي : ٧٨

وحدة العلم : ٧٦ ، ٧٨ ، ٧٩

تعلقه بالكليات والجزئيات : ٧٦ ، ٧٨

قدمه : ٨٠ — ٨٣

أنحصر وصف له : ٨١ ، ٨٣

العلم والكلام : ٨٨ ، ٩٠ ، ٩٣ ، ٩٥ ،

١٠٠

العلم والإدراك : ١٢١ ، ١٦٦

العلم وفكرة المعلوم : ٢٧٩ ، ٢٨٠

العلم والتحسين والتقبيح : ٢٣٩

المسألة بعمامة : ٩ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٤ ،

٦١ هـ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٨ هـ ، ٢٠٩ ،

٢١٨ .

العلوم الرياضية (= الهندسة والحساب) :

٣٤٨ ، ٣٥٦

علم الطب : ٣٤٣ .

علم الطبيعة : ٣٤٣

علم الكلام : ١ ، ٤ ، ٥ ، ٣٦٣

علوم الأوائل : ٦ م .

العلية (وانظر العادة ، والحكمة) : ٤٥ ،

٤٧ — ٤٩ ، ٧٧ هـ ، ٨٦ ، ١٦٢ ، ٢٣٣ —

٢٤٠ .

العموم والخصوص : ٦٧ ، ٧٠ ، ٩٩ ،

١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٩ هـ ، ١٢٦ ، ١٦٠ ،

١٦٠ ، ١٦١ ، ١٧٧ ، ١٧٨ هـ ، ١٨٥ ،

٢٥٢ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٩ ، ٣٠٦ ،

٣٧٢ ، ٣٠٧ .

العناصر والعنصریات : ٢٠٥ ، ٢٢٧ ، ٢٣٠ ،

٢٤٩

(غ)

الغرض والقصد (في أفعاله — تعالى) :

رأى الحكماء : ٢٢٤ ، ٢٢٥

رأى الأشاعرة : ٢٢٦ — ٢٣٣ ، ٢٤٣

رأى المعتزلة : ٢٢٤ ، ٢٢٥

الرد عليهم : ٢٢٥ — ٢٣٣ ، ٢٤٥ —

المسألة بعمامة : ١ ، ١٩١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٥

القدرة وأفعال العباد : ٢٠٦ ، ٢١٤ — ٢٢٣ .

القدرة وقدم العالم : ٢٧٩ ، ٢٨٠

المسألة بعامة : ٢٩ ، ٣٧ ، ٦١ هـ ، ٦٣ ،

٦٩ ، ٧٠ ، ٧١ هـ ، ١٣٩ ، ١٤٤ ،

١٥٢ ، ٢٦٣ ، ٢٧٢ .

القدرة الحادثة (انظر الكسب) :

مجال تأثيرها : ٢١٦ هـ ، ٢٢٠ ، ٢٢١

المسألة بعامة : ٢٠٧ ، ٢١٤ — ٢٢٣ .

القدم :

معنى القدم : ٢٥٦

المسألة بعامة : ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٥٧ ، ٨٥ ،

٩٥ ، ١٣٦ هـ ، ١٤٤ ، ١٨٦ ، ٢٥٧ —

٢٦١ ، ٢٦٣ ، ٢٩٢ .

القضايا :

القضية الحملية : ٥٣

القضية الشرطية : ٥٣ ، ٥٤

القضية المعدولة : ٥٢ ، ٥٣

القلب : ٣٠٤

القوة الرغبية (= الشهوة) : ٥٥ ، ٥٨ ،

٦٤ ، ٦٥ ، ٩٩ ، ٢٤١ ، ٢٩٠

القوة والفعل : ١٩ ، ٢٠ ، ٥٠ ، ١٤٤ هـ .

القياس :

القياس الاستثنائي (= الشرطي) : ٥٤

القياس الاقتراعي : ٥٤ هـ

قياس الغائب على الشاهد : ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ،

٥٤ ، ٥٥ ، ٥٨ ، ٦٦ ، ٦٩ ، ٨٠ ،

٨١ هـ ، ٩٠ ، ١١٧ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ،

١٢٤ هـ ، ١٣٠ ، ١٣٦ ، ١٨٥ ،

١٨٦ ، ١٨٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ ،

٣٢٩ .

الغيران والتغاير : ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٩ ، ٨٠ ،

٨١ ، ١١٨ هـ ، ١٢٦ ، ١٣١ ، ١٣٥ ،

١٤٦ ، ١٦٤ ، ١٩٠ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ،

٢١١ ، ٢٦٧ .

(ف)

الفصل : ٣٥ ، ٣٦ ، ٢٩٣

الفطرة : ١٨ ، ٣٢٥ .

الفعل والانفعال : ١٦٦ .

الفيض والصدور (انظر الأفلاك والعقول) .

فكرة الفيضيين عن النبوة : ٣٢٤ .

تأثر الآملى بها : ٣٢٤ .

نقد نظرية الفيض : ٢٠٧ — ٢١٠ ، ٢٨٠

المسألة بعامة : ٢٠ ، ٤٢ ، ٤٣ هـ ، ٢٠٤ —

٢٠٦ ، ٢٥١ ، ٢٧١ .

(ق)

القبل والبعد :

علاقتهما بقديم الزمان وأبديته : ٢٦٦ ، ٢٦٧

الرد على ذلك : ٢٧١ ، ٢٧٢

المسألة بعامة : ١٧ ، ٢٢ ، ١٧٩ ، ٢٦٥ ،

٢٦٦ ، ٢٨١ .

القدرة الإلهية :

معنى القدرة : ٨٥

شبهات حولها : ٨٥ هـ .

عموم القدرة : ٨٦

وحدتها وقدمها : ٨٧ هـ

المقدور بين قادرين : ٨٥

هل الممتنع مقدور ؟ : ٨٦ هـ ، ٨٧

القدرة والحكمة : ٨٦

القدرة والكلام : ٨٨ ، ٩٥ ، ٩٩ ، ١٠٠ ،

١٠٧ ، ١١٨

القياس المركب : ٢٥١

المسألة بعامة : ١١ ، ١٥

القيام بالنفس والقيام بالغير : ١٥٩ هـ ،

١٨٣ هـ ، ١٩٨ ، ٢٦٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩

القيام لافي محل : ٥٧ ، ٨٨ .

(ك)

الكبيرة :

حكم مرتكبيها : ٣٠٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١٠

من ارتكبيها مستحلا يكفر لإجماعا : ٣٠٨ ، ٣١٢

أكبر الكبائر الكفر : ٣٠٩

المسألة بعامة : ٢٤٢ ، ٣٠٧ ، ٣١٠

الكرامة :

دعوى اشتباهها بالمعجزة والرد عليها : ٣٢٢ ،

٣٣٤ ، ٣٣٥

إنكار المعتزلة لها : ٣٣٤ .

منكروها من غير المعتزلة : ٣٣٤ هـ ، ٣٣٥ هـ .

المسألة بعامة : ٣٣٥ .

الكسب (انظر القدرة الحادثة ، أفعال العباد) ؛

تعريفه : ٢٢٣ .

المسألة بعامة : ٤٧ ، ٢١٤ ، ٢١٧ .

الكشف والإلهام : ١٢٧ هـ ، ١٦٩ .

كلام الله :

المذاهب فيه : ٨٨ ، ٨٩

المزاد به عند الأشاعرة وموافقهم : ٨٨

التفرقة بين الكلام وسائر الصفات : ٨٨ ، ٩٢ ،

٩٧ - ١٠٠

أدلة إثباته : ٨٩ - ٩٤

مخلوق أم قديم ؟ : ٩٤ - ٩٨ ، ١٠٤ - ١١٢

الكلام النفسى : ٩٧ ، ١٠٠ ، ١٠٥ ، ١١١

وحدة الكلام : ١١٣ - ١١٩

تفسير الفلاسفة للكلام : ٣٢٥

المسألة بعامة : ٤٥ ، ٣٤٣

الكلية والكلية : ٣١ ، ٣٥ هـ ، ٤٥ ، ٤٨ ، ٧٦ ،

٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٢٨٦ .

الكم : ٧٥ ، ٨٣ ، ٢٠٣ ، ٣٠٦ .

الكمون والانتقال : ٢٦٢ ، ٢٧٩ .

الكواكب (انظر الأفلاك ، الفيض) ٢٠٥ ،

٢٠٦ ، ٢١٠ - ٢١٢

الكون والفساد : ٨٠ ، ٨٢ ، ٩٠ ،

٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٣٦ ، ٢٥٢ ، ٢٦٣ ،

٢٦٧ ، ٢٧١ ، ٢٨١ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ،

٢٩٥ ، ٢٩٩ ، ٣١٨ ، ٣٢٣ .

الكيف والكيفية : : ١٢٥ ، ١٣١ ، ١٦٤ ،

١٧٠ .

(ل)

اللذة والألم : ٥٥ ، ٢٤١ ، ٢٨٩ - ٢٩٢ .

٣٠٤ ، ٣٣٩ .

اللطف : ٢٢٤ هـ ، ٣٠٥ ، ٣١٩ ، ٣٧٥

٣٧٧ ، ٣٨٤ .

(م)

الماهيات (= الحقائق ، الذوات) : ٤ ، ٤٦ ،

٧٩ ، ١١٣ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٥٥ ،

١٥٩ ، ١٦١ ، ١٨٣ ، ٢١٦ ، ٢١٩ ،

٢٣٣ ، ٢٥١ ، ٢٥٤ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ،

٢٨٠ .

المأهية والوجود : ١٢ ، ٤١ ، ٤٢ ، ١٢٠ ،
١٦٣ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٩ ، ١٩٨ ،
٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٢٢ ، ٢٥٢ ،
٢٥٣ ، ٢٨٠ .

المبدأ الأول : ٤ ، ٩ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ٢٠٤ ،
٢١٠ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢٢٦ ، ٢٤٦ ،
٣١٩ ، ٣٢٥ .

المتقابلان (= التقابل ، التناقض) .

تحديد معناهما : ٢٧٤ — ٢٧٨ .

المسألة بعامة : ١٠ ، ١٦ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ،
٥٣ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٨٣ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ،
١٢٠ هـ ، ١٦٠ ، ٢٠٠ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ،
٢٣٨ ، ٢٦١ ، ٢٦٧ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ،
٢٩٦ .

المتن والسند (انظر الآحاد والتواتر) : ٩٠ ،
٣٠٨ ، ٣٥٧ ، ٣٥٩ ، ٣٧٤ هـ ، ٣٧٥ ،
٣٧٦ .

المجردات (التجرد عن المواد) : ٧٧ ، ٢٤٨ ،
٢٥٢ ، ٢٦٢ هـ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ .
٢٥٢ ، ٢٦٢ هـ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

الحمل والمفضل : ٣٤٢

الحكم والمتشابه : ٣٤٢

الخصص والمرجح : ١٤ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٢٣ ،
٣٩ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٥٥ — ٦١ ،
٦٣ ، ٦٥ ، ٧٠ ، ٧١ — ٧٣ ، ٧٧ ،
٧٩ ، ٨٥ ، ٩٨ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٦٣ ،
١٦٤ ، ١٨٩ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ٢٠٩ ،
٢١١ ، ٢٤٩ — ٢٥٤ ، ٢٦٠ ، ٢٦٤ ،
٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٩٤ ، ٢٩٨ .

المخلوق بين خالقين (انظر القدرة : المقدور
بين قادرين) : ٢١٥ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ،
٢٢٢ .

المستحيل (= الممتنع) :

أقسام المستحيل الثلاثة : ٣٨٠

المستحيل العادى : ٣٢٨ ، ٣٣٥ ، ٣٥٣ ،
٣٥٤ ، ٣٦٠ ، ٣٦٥ ، ٣٧١ ،
المسألة بعامة : ١٣ ، ٢٣ ، ٤٦ ، ٦٣ هـ ،
٨٥ ، ٨٦ ، ١٢٣ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٤١ ،
١٥١ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٦٢ ، ١٧٢ ،
٢٠٨ ، ٢٤٥ ، ٢٧٣ ، ٣٣٥ .

المشترك (من الألفاظ) : ١٠٨

المصادرة على المطلوب : ٤٠ ، ٤٧ ، ٥١ ،
٧٧ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ١٩٦ هـ ، ١٩٨ ،
١٩٩ .

المصورة (أنظر الإدراك الحسى : الخواس
الباطنة) : ٩٣ .

المعارضة (من مصطلحات المناظرة) : ٤٨ ،
٥٠ ، ١٠٩ ، ١٧٦ ، ٢٧٣ ، ٢٨٢ .

المعارضة لمعجزات الأنبياء : ٣٢٧ ، ٣٤٤ ،
٣٤٥ ، ٣٤٧ ، ٣٥٣ .

المعاملات : ٣١٩ ، ٣٦٦ ، ٣٨٠ .

المعجزات (= الخوارق على يد الأنبياء) :

معنى المعجزة والإعجاز : ٣٣٣ ، ٣٣٤

كيف تدل على صدق النبي ؟ : ٣٢٧ — ٣٢٩ ،
الطعن في دلائلها على صدق النبي : ٣٢١ ، ٣٢٢ ،
الرد على ذلك : ٣٢٧ — ٣٣٠

هل تظهر المعجزة على يد الكذاب ؟ : ٣٣٧ ،
شبهة الإمهال في النظر : ٣٣٨

المعجزات الحسية لمحمد — ص — ٣٠٥ ،
٣٤٥ ، ٣٤٩ ، ٣٥٦ .

المعجزات الحسية لغيره من الأنبياء : ٣٢٧ ،
٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ .

المسألة بعامة : ٩٥ ، ١٠١ — ١٠٣ ، ١٠٧ ،
١٠٨ ، ١٢٩ هـ ، ٣١٩

المعلوم :

فكرة المعتزلة عن العدم والمعلوم : ٢٦٢

سبب قولهم به : ٢٦٨ ، ٢٨١

اختلافهم حوله : ٢٦٨ ، ٢٨١ ، ٢٨٢

الردود عليهم : ٢٧٤ — ٢٧٨

رد الآماني : ٢٧٨ — ٢٨٣

المسألة بعامة : ٩ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢١ ، ٢٢ ،

٣٠ ، ٤٣ ، ٥٠ ، ٧٧ ، ٨٢ ، ١٢٤ ،

١٦٢ ، ١٨٧ ، ١٩١ ، ١٩٣ ، ٢١٣ ،

٢٤٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٢٦٥

المعراج : ٦٧

المعرفة :

وجوبها بالعقل ومناقشتها : ٢٤٠ ، ٢٤١

لذة المعرفة النظرية : ٢٤٠ ، ٢٤١

المسألة بعامة : ١٨ ، ٤٩ ، ٥٢ هـ ، ١٠٢ هـ ،

١٠٣ ، ١٧٢ ، ١٧٣

المفكرة (انظر الإدراك الحسي : الخواص

الباطنة) : ٩٣

المقدم والتالي : ٥٣ ، ٢١٩

المكان (انظر الجهة) : ٥٩ ، ١٤٢ هـ ،

١٤٦ ، ١٧٩ ، ١٨٦ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ،

٢٧٧ ، ٢٨٥ ، ٢٨٩

الملا الأعلى (انظر الملكوت) : ٢٩٠ ، ٣٣٩ .

الملة : ٣٠٨ ، ٣٤٩

الملكة والعدم : ٥٠ ، ٥١

الملائكة : ٣٢٠ ، ٣٢٣ ، ٣٢٥ .

الملك والملكوت : ٢٤٠ ، ٣٢٣

الممكن (= الجائر ، المفتقر إلى الغير) .

الإمكان والهيولى : ٢٧٢ — ٢٧٤ ، ٢٧٩ ،
٢٨٠

الممكنات غير متناهية : ٢٧٧

الإمكان لدى المتكلمين : ٣١٨ هـ

الممكن في ذاته قد يستحيل لأمر خارج
٣٥٤ .

دليل الممكن والواجب ونقده : ١٦ هـ ،

٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

المسألة بعامة : ٩ ، ١٣ ، ١٧ ، ٢١ — ٢٣ ،

٣٩ ، ٤١ — ٤٩ ، ٥٤ ، ٦٠ ، ٧٧ ،

٧٩ ، ٨٧ ، ٩٢ ، ٩٦ ، ٩٩ ، ١٢٨ ،

١٤٨ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ، ١٥٧ ،

١٦٢ ، ١٦٧ ، ١٧١ ، ١٨١ ، ١٨٢ ،

١٨٤ ، ١٨٨ ، ١٩٥ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ،

٢١١ ، ٢١٥ ، ٢٢٤ ، ٢٥٠ — ٢٥٣

٢٥٦ ، ٢٥٩ ، ٢٦١ ، ٢٧٠ — ٢٧٢ ،

٢٩٥ ، ٢٩٦ .

المنطق : ٥٣ هـ ، ٢٧٦ هـ

المنع (من وظائف المناظرة) : ٤٩ ، ١٨٢ ،

٣١٧ .

المتنى والمثبت (انظر الثبوت ، المعلوم) :

٢٧٤ — ٢٧٧ ، ٣٢٩

الموضوع : ٥٩ هـ

المولى والتولى : ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٢ ، ٣٨٩ .

الميتافيزيقا : ١٣ م

الميزان :

اتهم المعتزلة بإنكاره ودفع ذلك عنهم : ٣٠٢

قول الأشاعرة وأهل السنة : ٣٠٢ ، ٣٠٥ ،

٣٠٦

كيفية الوزن وحقيقة الميزان : ٣٠٥ ، ٣٠٦
المسألة بعامة : ٢٩٩

(ن)

النبوة والرسالة (انظر الوحي والمعجزة) :
تحديد معنى النبوة والنبى : ١٣٧
الخلافاً حول جوازها ووجوبها : ٣١٧ ،
٣١٨ ، ٣٤٠

نفاة النبوة : ٣١٨ — ٣٢٤

الرد عليهم : ٣٢٤ — ٣٣٩

دعوى الكرامية انتهاء رسالة الرسول بموته :
٣٢٩ هـ

حكمة إرسال الرسل : ٦٢ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦
عدد الأنبياء لا يمكن لإحصائه : ٣٤١

المسألة بعامة : ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ،

١٠٩ ، ١١١ ، ١١٥ ، ١٧١ ، ١٧٢ ،

٢٢٧ ، ٢٣١ ، ٢٣٦ ، ٢٩٢ ، ٣٠٩ ،

٣١٥ ، ٣٤٤ ، ٣٧١ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ .

نبوة محمد صلى الله عليه وسلم :

موقف فرق اليهود والنصارى من نبوته : ٣٤١
٣٤٩ .

عموم رسالته وموقف العيسوية ، ٣٥٠ ، ٣٥٩ ،
٣٦٠ ،

ختم النبوة ، ٣٥٣ ، ٣٦٠ ، ٣٧٧

معجزته الكبرى (القرآن) ٣٣٧ ، ٣٤٢ ،
إعجازه من حيث النظم والأسلوب ٣٤٢ ،
٣٤٣ ، ٣٥١

أثره في العرب : ٣٤١

ترهات مسيئة ٣٤٤ ، ٣٤٥

إعجازه من حيث الإخبار بالغيب : ٣٤٥
شبه حول الإعجاز ومناقشتها : ٣٤٦ — ٣٥٦
الاختلاف حول سر الإعجاز : ٣٤٦ ، ٣٥١

مذهب الصرفة : ٣٤٦

القليل المعجز من القرآن : ٣٥١ ، ٣٥٢ ،

٣٥٤

التفاوت في إدراك الإعجاز : ٣٤٣ ، ٣٥١

٣٥٢

تحدى القرآن للبشر : ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٧ ،

٣٥١ — ٣٥٣

النزول والتنزيل : ١١١ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ،

١٤٣ ، ٣٢٠ ، ٣٨٧

النسخ (في الشرائع) :

معنى النسخ : ٣٤٩ ، ٣٥٩

اعتراف النصارى بالنسخ : ٣٤١ .

اعتقاد الشمعية من اليهود استحالة عقلا :

٣٤٩ ، ٣٤١ .

اعتقاد العنانية من اليهود استحالة سمعا :

٣٤٩ ، ٣٤١ .

الرد على العنانية : ٣٥٧ ، ٣٥٨

الرد على الشمعية : ٣٥٩

الفرق بين النسخ والبداء : ٣٥٩

المسألة بعامة : ٢٣٦

النظر (= القوة النظرية) :

المنكرون للنظر العقلي والرد عليهم : ١٥ —

٢٢

المسألة بعامة : ٤ ، ١٥ — ١٩ ، ٢٢ هـ ،

٦٤ ، ٨٠ ، ٩٣ ، ١١٨ ، ١٢٦ ، ١٧٣ ،

١٧٤ ، ١٩٨ ، ٢٣٨ ، ٣٢٣ .

النفس :

نفوس الأفلاك : ٦١ ، ٦٢ هـ ، ٦٣ ، ٩٤

النفس الحيوانية : ٩٢ .

النفس الكلية : ٢٩٤ هـ

المسألة بعامة : ٤٤ ، ١٤٦ هـ .

الوحي (انظر النبوة) :

الوحي إلى محمد صلى الله عليه وسلم : ٣٤٤ ،

٣٤٥ ، ٣٥١

الوحي قد يفوق العقل ولكن لا يناقضه : ٣٢٠

٣٢٢ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦

المسألة بعامة : ٩١ ، ٩٤ ، ٩٦ هـ ، ٩٨ ،

١٠٤ ، ١١١ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٢٥ .

الوضع (= الأوضاع) : ١٠ .

الوعد والوعيد : ١١٧

الوهم (= القوة الوهمية والمتوهمة) : ١١ ،

١٧ ، ٨٣ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٨ هـ ،

١١٦ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ٢٦٩ ، ٢٧٢ ،

٢٩٦ ، ٣٢٥ .

(ى)

اليبوسة : ٣٢٥ .

٩ - فهرس المراجع

١ - الكتب المطبوعة

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١	الآلوسى (د. حسام محيى الدين)	حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - مشكلة الوجود - مطبعة الزهراء ببغداد سنة ١٩٦٧ م .
	الآلوسى (محمود شكرى)	مختصر التحفة الإثنا عشرية ، بتحقيق محب الدين الخطيب ط السلفية بمصر .
٢	الأمدي (أبو الحسن على بن أبى على)	الأحكام فى أصول الأحكام - ط القاهرة سنة ١٩١٤ وقد اعتمدت أحيانا على النسخة المطبوعة بمؤسسة الحلبي سنة ١٩٦٧ .
٣	الأمدي (أبو الحسن على بن أبى على)	منتهى السؤل فى علم الأصول - مطبعة صبيح بالقاهرة دون تاريخ .
٤	إبراهيم (د. زكريا . . .)	مشكلات فلسفية - مشكلة الحرية ، مكتبة مصر ط سنة ١٩٦٣ م .
٥	ابن الأثير الجزرى (أبو السعادات محمد بن محمد الشيبانى)	جامع الأصول ط القاهرة .
٦	ابن الأثير الجزرى (عز الدين بن محمد الشيبانى)	اللباب فى تهذيب الانساب ط القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .
٧	أحمد أمين (الأستاذ الدكتور . .)	حتى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسموردي ، دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٩ م .
٨	أحمد أمين (الأستاذ الدكتور . .)	ضحى الإسلام ج١ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٦١ ، ضحى الإسلام ج٣ لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٦ .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٩	أحمد زكي صفوت	جمهرة خطب العرب ج ١ ط أولى بمصر .
١٠	الأخطل (غوث بن غوث — الشاعر)	ديوان الأخطل ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٨٩١ .
١١	إخوان الصفا	رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ، ط القاهرة المكتبة التجارية الكبرى سنة ١٩٢٨ م .
		صحيح بالقاهرة سنة ١٩٣٩ م .
١٢	الإسفرائيلي (أبو المظفر . .)	التبصير في الدين بتحقيق الشيخ زاهد الكوثري ط الخانجي بمصر سنة ١٩٥٥ .
١٣	الأشعري (علي بن إسماعيل — الإمام)	الإبانة عن أصول الديانة ، ط حيدر آباد الدكن بدون تاريخ .
١٤	الأشعري (علي بن إسماعيل — الإمام)	مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين بتحقيق الشيخ محيي الدين عبد الحميد ، النهضة المصرية سنة ١٩٥٠ .
١٥	الأشعري (علي بن إسماعيل — الإمام)	كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع بتحقيق د. حمودة ط الخانجي بالقاهرة سنة ١٩٥٥ م
١٦	ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أحمد ابن القاسم)	عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ط بيروت سنة ١٩٥٦ م .
		واعتمدت أحيانا مع التنبيه على طبعة القاهرة سنة ١٣١١ هـ .
١٧	إقبال (د. محمد أقبال الشاعر المفكر)	تجديد التفكير الديني في الإسلام — ترجمة عباس محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥٥
١٨	الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب . .)	إعجاز القرآن ، ط مصطفى الباني الحلبي سنة ١٩٥١ بالقاهرة .
١٩	الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب . .)	البيان . . . ، ط بيروت سنة ١٩٥٠ م .
٢٠	الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب . .)	التهديد في الرد على الملحدة والرافضة — بتحقيق الخضيرى وأبى ريدة دار الفكر العربى بالقاهرة سنة ١٩٤٧ م .
٢١	بدوى (الأستاذ الدكتور أحمد أحمد)	الحياة الأدبية في عصر الحروب الصليبية في مصر والشام ط مكتبة نهضة مصر بالقاهرة دون تاريخ .

ممسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٢٢	بدوى (الأستاذ الدكتور أحمد أحمد)	الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية في مصر والشام أولى في نهضة مصر بالقاهرة دون تاريخ .
٢٣	بدوى (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن .)	أفلوطين عند العرب ، مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٥٥ .
٢٤	بدوى (الأستاذ الدكتور عبد الرحمن .)	التراث اليوناني في الحضار الإسلامية (مترجم) مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .
٢٥	البستاني (المعلم بطرس ...)	دائرة معارف البستاني ، ط بيروت سنة ١٨٧٦ وكذا طبعة سنة ١٩٥٦ لما فيها من زيادات .
٢٦	البغدادي (إسماعيل باشا . .)	هدية العارفين ، ط استانبول سنة ١٩٥٥ م .
٢٧	البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)	أصول الدين ، مطبعة الدولة باستانبول سنة ١٩٢٨
٢٨	البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)	الفرق بين الفرق بتحقيق محمد بدر ، مطبعة المعارف بمصر سنة ١٩١٠ م .
٢٩	البغدادي (صفى الدين . . .)	مراصد الإطلاع في أسماء الأمكنة والبقاع ، ط الحلبي سنة ١٩٥٤ بمصر .
٣٠	البهي (الأستاذ الدكتور محمد ...)	الجاناب الإلهي من التفكير الإسلامي ، ج ١ ط ٢ بالقاهرة سنة ١٩٤٨ م .
٣١	أبيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد)	الآثار الباقية من القرون الخالية — نشرة المستشرق سناو ، ليزر ج سنة ١٩٢٣ م .
٣٢	البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر)	أنوار التنزيل وأسرار التأويل المشهور بتفسير البيضاوي ط الميمنية بالقاهرة سنة ١٩٠٢ م .
٣٣	بينس (د. س بينس . . .)	مذهب الذرة عند المسلمين — ترجمة د. أبو ريده ، النهضة المصرية سنة ١٩٤٦ م .
٣٤	البهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين النيسابوري)	الأسماء والصفات بتعليق الشيخ زاهد الكوثري وتقديم الشيخ سلامة العزاي مطبعة السعادة بمصر .
٣٥	الزمردي (أبو عيسى محمد بن عيسى)	سنن الترمذي ط القاهرة ١٩٥٠ م
٣٦	ابن تغري بردى الأتابكي	النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، ط دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٦ .

م.س.س.ل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٣٧	التفتازانى (سعد الدين . . .)	شرح العقائد النفسية ، ط محمد على صبيح بالقاهرة سنة ١٩٣٩ م .
٣٨	توماس آرنولد - مع مجموعة من المستشرقين	تراث الإسلام - ترجمة د. الطويل وآخرين ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٤٦ م .
٣٩	ابن تومرت (محمد بن تومرت المهلبى)	أعز ما يطلب - نشرة جولد تسهر ، الجزائر سنة ١٩١٣ م .
٤٠	ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم)	الاحتجاج بالقدر ، مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة دون تاريخ .
٤١	» » »	إيضاح الدلالة فى عموم الرسالة - نشر وتعليق الشيخ منير الدمشقى ، مصر سنة ١٣٦٩ هـ .
٤٢	» » »	بغية المرتاد (ضمن فتاوى ابن تيمية) مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .
٤٣	» » »	جامع الرسائل ط القاهرة سنة ١٣٨٩ هـ .
٤٤	» » »	الرسالة التدمرية ، مطبعة الإمام بمصر دون تاريخ .
٤٥	» » »	الرسالة القبرصية ، مطبعة أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٤٦ م .
٤٦	» » »	الرسالة المدنية ، ط ٣ سنة ١٣٦٥ هـ بمكتبة السنة المحمدية بالقاهرة .
٤٧	» » »	شرح العقيدة الاصفهانية - ضمن مجموعة فتاوى ابن تيمية ط القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .
٤٨	» » »	عقيدة أهل السنة ، نشر مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة دون تاريخ .
٤٩	» » »	العقيدة الواسطية ، نشر مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة دون تاريخ .
٥٠	» » »	فتاوى ابن تيمية ، مطبعة كردستان العلمية - القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .
٥١	» » »	الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان بتحقيق الشيخ محمود عبد الوهاب فايد . ط محمد على صبيح بالقاهرة سنة ١٩٥٨ .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٥٢	» » »	القضاء والقدر ، مكتبة أنصار السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٦٣ م .
٥٣	» » »	مجموعة تفسير ابن تيمية ، ط بومباي سنة ١٩٥٤ م
٥٤	» » »	مجموعة الرسائل والمسائل ، ط القاهرة مطبعة المنار سنة ١٩٣٢ م .
٥٥	» » »	معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول .
		طبع بمعرفة دار الزينى للطباعة والنشر بالقاهرة دون تاريخ .
٥٦	» » »	منهاج السنة النبوية ، المطبعة الاميرية ببولاق سنة ١٣٢١ ، وقد رجعت أحيانا إلى نشرة الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم .
٥٧	ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم)	موافقة صحيح المنقول — بتحقيق حامد الفقى وآخر ط . السنة المحمدية بالقاهرة ١٩٥١ وقد اعتمدت فيما لم ينشر منه على نسخة خطية لدى د. محمد رشاد سالم .
٥٨	» » »	نقص المنطق — بتحقيق محمد عبد الرزاق حمزه وآخر — ط . السنة المحمدية بالقاهرة ١٩٥١ م .
٥٩	» » »	الواسطة بين الخلق والحق — بتحقيق عبد الرزاق حمزة ط . السنة المحمدية دون تاريخ .
٦٠	الجامي (ملا عبد الرحمن . .)	الدرة الفاخرة (ملحق بكتاب أساس التقديس للإمام الرازى) ط . محي الدين الكردى بالقاهرة دون تاريخ .
٦١	الجرجاني (السيد الشريف على بن محمد)	التعريفات — المطبعة الوهيبية بالقاهرة سنة ١٢٨٣ هـ
٦٢	الجرجاني (السيد الشريف على بن محمد)	شرح المواقف — مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ هـ .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٦٣	جرير (بن عطية الخطي)	ديوان جرير — ط. دار صادر بيروت ١٩٦٠ م .
٦٤	ابن الجوزى (جمال الدين عبد الرحمن)	تلبيس ابليس — نشر وتعليق منير الدمشقى — المطبعة المنيرية بالقاهرة دون تاريخ .
٦٥	جولد تسيهر (أجناس المستشرق)	العقيدة والشريعة فى الإسلام — ترجمة د. يوسف موسى وآخرين ط. دار الكتاب العربى سنة ١٩٥٩
٦٦	الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله)	الارشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد — بتحقيق د. يوسف وآخر نشر الخانجى بالقاهرة سنة ١٩٥٠ م .
٦٧	الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله)	الشامل فى أصول الدين ج١/ بتحقيق هلموت كلوبفر — دار العرب للبستانى القاهرة ١٩٦١/٦٠
٦٨	الجوينى (إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله)	العقيدة النظامية بتحقيق زاهر الكوثرى ط. الأنوار بمصر سنة ١٩٤٨ .
٦٩	الجوينى (مصطفى الصاوى)	منهج الزمخشري فى تفسير القرآن — ط. دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٩ م .
٧٠	حاجى خليفة (مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي)	كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ط. بولاق سنة ١٢٧٤ هـ .
٧١	الجيلاني (الشيخ عبد القادر)	الغنية لطالبي طريق الحق — ط. الموسوعات بالقاهرة سنة ١٩٠٤ م .
٧٢	ابن حجر (العسقلاني أبو الفضل أحمد ابن علي) .	لسان الميزان ج٣ — ط. حيدر آباد سنة ١٣٣٠ هـ .
٧٣	ابن أبى الحديد (عز الدين)	شرح نهج البلاغة — دار الكتب العربية بالقاهرة سنة ١٩١١ م .
٧٤	ابن حزم (أبو محمد علي ابن أحمد الظاهرى)	الفصل فى الملل والأهواء والنحل ط. الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ .
٧٥	حسان بن ثابت (شاعر الرسول) .	ديوان حسان بن ثابت — دار صادر بيروت سنة ١٩٦١ م .
٧٦	حسن عبد الوهاب	تاريخ المساجد الأثرية ط. دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٦ م .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٧٧	أبو الحسين البصرى (محمد بن على)	كتاب المعتمد فى أصول الفقه بتحقيق الأساتذة محمد حميد الله وحسن حنفى ومحمد بكر نشر المجتمع العلمى الفرنسى بدمشق سنة ١٩٦٤ م .
٧٨	الحصنى (أبو بكر تقي الدين بن محمد)	دفع شبه من شبه — ط. الحلبي بالقاهرة ١٣٥٠ هـ.
٧٩	الحلبى (إبراهيم بن مصطفى)	اللغة فى تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد ط. الأنوار بالقاهرة ١٩٣٩ م.
٨٠	حنبلنى (الأستاذ الدكتور محمد حنبلنى أحمد)	الحياة العلمية فى مصر والشام فى القرنين ٦، ٧ هـ (بحث مستخرج من الحلة التاريخية المصرية العدد ٧) ط. الرسالة بالقاهرة سنة ١٩٥٨ م .
٨١	د. محمد حنبلنى أحمد	مقدمة تحقيق كتاب (الروضتين فى تاريخ الدولتين — لأبى شامة) .
٨٢	ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون)	المقدمة ط. المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة دون تاريخ .
٨٣	ابن خاكان (شمس الدين أحمد ابن إبراهيم)	وفيات الاعيان — بتحقيق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد ط. النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٤٨ م.
٨٤	الحياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد)	كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى المكتبة الكاثولوية ببيروت ١٩٥٧ م .
٨٥	الحياطى (أحمد بن موسى)	حاشية على شرح العقائد النسفية ط. صبيح بالقاهرة سنة ١٩٣٩ .
٨٦	الدولى (أبو الأسود)	ديوان أبى الأسود الدولى بتحقيق عبد الكريم الدجيلى طبع بغداد سنة ١٩٥٤ م .
٨٧	الدوانى (جلال الدين محمد بن أسعد)	شرح العضدية ط. الخيرية بمصر ١٣٢٢ هـ .
٨٨	الذهبي (شمس الدين)	العبر فى خبر من غبر بتحقيق د. صلاح المنجد ط. الكويت سنة ١٩٦٦ م .
٨٩	الذهبي (شمس الدين)	ميزان الاعتدال فى نقد الرجال ط. السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ هـ .
٩٠	الرازى (فخر الدين محمد بن عمر)	الأربعين فى أصول الدين ط. حيد آباد سنة ١٣٥٣ هـ
٩١	» » »	أساس التقديس ط. كردستان العلمية بالقاهرة دون تاريخ .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٩٢	الرازى (فخر الدين محمد بن عمر)	شرح الإشارات ومعه شرح النصير الطوسى - ط. الخيرية بمصر سنة ١٣٢٥ هـ.
٩٣	» » »	اعتقادات فرق المسلمين والمشرىين - بتحقيق د. على النشار ط. النهضة المصرية سنة ١٩٣٨ م
٩٤	» » »	محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ط. الحسينية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ.
٩٥	» » »	معالم أصول الدين (بهامش المحصل ط. الحسينية سنة ١٣٢٣ هـ.
٩٦	الرازى (قطب الدين محمود بن محمد)	تحرير القواعد المنطقية تحقيق د. بيصار ط. الحلبي دون تاريخ .
٩٧	الرازى (قطب الدين محمود بن محمد)	المحاكمات بين الفخر الرازى والنصير الطوسى ط. الاستانة سنة ١٢٩٠ هـ.
٩٨	ابن رشد (الحفيد)	تهافت التهافت تحقيق د. سليمان دنيا دار المعارف المعارف سنة ١٩٦٤ م .
٩٩	ابن رشد (الحفيد)	مناهج الأدلة تحقيق د. محمود قاسم ط. الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ م .
١٠٠	أبو ريذة (الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى)	الكندى وفلسفته دار الفكر العربى سنة ١٩٥٠ م .
١٠١	الريس (الأستاذ الدكتور محمد ضياء الدين)	النظريات السياسية الإسلامية ط. دار المعارف سنة ١٩٧٠ م .
١٠٢	الزركلى (خير الدين)	الاعلام - طبعة ثانية .
١٠٣	زهدي جار الله	المعزلة مطبعة مصر بالقاهرة سنة ١٩٤٧ م .
١٠٤	الزخشري (جار الله أبو القاسم محمد ابن عمر)	الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل - المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٩٥٣/١٩٥٤ م .
١٠٥	سبط ابن الجوزى (شمس الدين أبو المظفر)	مرآة الزمان فى تاريخ الاعيان ط. حيدر آباد سنة ١٩٥١ م .
١٠٦	السبكى تاج الدين عبد الوهاب ابن على	طبقات الشافعية ط. الحسينية بالقاهرة .
١٠٧	سركيس (يوسف اليان سركيس)	معجم المطبوعات العربية والمعربة ط. القاهرة ١٩٢٨
١٠٨	أبو السعود (محمد بن محمد)	تفسير العلامة أبى السعود ط. العصور بمصر ١٩٢٨

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١٠٩	السيالكوتى (عبد الحكيم)	حاشية على شرح العقائد النسفية ط. صبيح بمصر سنة ١٩٣٩ م .
١١٠	ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)	الإشارات والتنبيهات — مع شرح الطوسي بتحقيق د. دنيا دار المعارف سنة ١٩٥٧ م .
١١١	ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)	تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ط. هندية بمصر سنة ١٩٠٨ م .
١١٢	ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)	رسال الخلود (ضمن تسع رسائل) .
١١٣	ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله)	في القوى الإنسانية ضمن تسع رسائل .
١١٤	ابن سينا	الشفاء — الفن الثاني والفن الثالث من الطبيعات بتحقيق د. محمود قاسم ط. دار الكاتب المصري ١٩٦٩ م .
١١٥	» »	النجاة نشر الكردي بالقاهرة ١٩٣٨ م .
١١٦	السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)	جهاد القريحة في تجريد النصيحة (ضمن صون المنطق والكلام) ط. مصر .
١١٧	» »	اتمام الدراية لقراء النقاية (بهامش مفتاح العلوم) ط. التقدم بمصر دون تاريخ .
١١٨	» »	الاتقان في علوم القرآن — ط الحلبي بمصر ١٩٥١ م .
١١٩	» »	حسن المحاضرة ط. القاهرة ١٩٠٩ م .
١٢٠	» »	الجامع الصغير ط. الحلبي بمصر .
١٢١	» »	لب اللباب في تاريخ الانساب بتحقيق بطرس يوحنا ط. أوروبا ١٨٤٣ م .
١٢٢	» »	الآلى المصنوعة ط. القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ .
١٢٣	الشاطبي (أبو اسحاق ابراهيم بن موسى)	الاعتصام — بتحقيق رشيد رضا مطبعة السعادة بمصر بدون تاريخ .
١٢٤	شاكر (الشيخ أحمد . .)	الباعث الخبيث إلى علم مصطلح الحديث ط. صبيح بالقاهرة بدون تاريخ .
١٢٥	أبو شامة (شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل)	كتاب الروضتين في أخبار الدولتين بتحقيق د. حلمي ط. القاهرة ١٣٧٧ هـ .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١٢٦	» » »	الذيل على الروضتين ط . القاهرة ١٩٤٧ م .
١٢٧	ابن الشحنة (أبو الوليد محب الدين ابن محمد)	روضة المناظر (بهامش ج ٧ - ج ٩ من تاريخ ابن المنير) ط . بولاق ١٢٩٠ هـ .
١٢٨	الشرقاوى (الشيخ عبد الله)	فتح المبدي بشرح مختصر الزبيدي ط القاهرة .
١٢٩	الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)	الملل والنحل (بهامش الفصل لابن حزم) ط . الأدبية بالقاهرة سنة ١٣١٧ هـ .
١٣٠	الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)	نهاية الأقدام في علم الكلام بتحقيق الفريد جيوم ط . المثنى بغداد بدون تاريخ .
١٣١	الشيبي (د . كامل مصطفى)	الصلة بين التصوف والتشيع ط . الزهراء بغداد سنة ١٩٦٣ م .
١٣٢	الشيرازي (صابر الدين محمد ابن إبراهيم)	الأسفار الأربعة ط . سمجر بالهند سنة ١٢٨٢ هـ .
١٣٣	صبرى (الشيخ مصطفى)	موقف البشر تحت سلطان القادر ط . القاهرة سنة ١٩٣٣ م .
١٣٤	صبرى (الشيخ مصطفى)	القول الفصل (طبع الحلبي سنة ١٣٦١ هـ) .
١٣٥	الصدقي (رزق الله منقريوس)	تاريخ دول الإسلام ج ٢ ط . الهلال بالقجالة بمصر سنة ١٩٠٧ م .
١٣٦	ابن الصلاح (تقي الدين أبو عمر بن عبد الرحمن)	فتاوى ابن الصلاح طبع الميمنية بالقاهرة .
١٣٧	طاش كوبرى زاده (عصام الدين أحمد بن مصطفى)	مفتاح السعادة ط . حيدر آباد سنة ١٣٢٨ هـ .
١٣٨	الطبرى (محمد بن جرير)	تاريخ الطبرى ج ٣ ط . القاهرة المطبعة الحسينية بدون تاريخ .
١٣٩	الطوسى (أبو نصر عبد الله السراج)	اللمع بتحقيق د . عبد الحليم محمود وآخر ط . القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
١٤٠	الطوسى (نصير الدين)	شرح الإشارات بتحقيق د . دنيا دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
١٤١	الطوسى (نصير الدين)	شرح أولاد خيصر الجيصل طبع الحسينية سنة ١٣٢٣ هـ بمصر .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١٤٢	الطوسي (نصير الدين)	تجريد الكلام ط طهران سنة ١٢٨٥ هـ .
١٤٣	عبد الجبار (القاضي أبو الحسين ابن أحمد)	شرح الأصول الخمسة بتحقيق دكتور عبد الكريم العثمان ط. و هبه بالقاهرة سنة ١٩٦٥ م .
١٤٤	عبد الجبار (القاضي أبو الحسن ابن أحمد)	المغنى في أبواب التوحيد والعدل - الأجزاء ٤ ، ٨ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ٢٠ نشر المؤسسة المصرية للتأليف بالقاهرة .
١٤٥	عبد الحليم محمود (الأستاذ الدكتور)	التفكير الفلسفي في الإسلام جـ ١ ، جـ ٢ الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٥ م .
١٤٦	عبد الوهاب عبد اللطيف (الأستاذ الشيخ)	المعتصر من مصطلحات أهل الأثر دار الطباعة الحمادية بمصر سنة ١٩٦١ م .
١٤٧	ابن أبي العز الحنفى (على بن على بن محمد)	شرح الطحاوية بتحقيق أحمد شاكر - دار المعازف بمصر سنة ١٣٧٣ هـ .
١٤٨	عثمان أمين (الأستاذ الدكتور)	الفلسفة الرواقية النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٤٩ م .
١٤٩	العثمان (د. عبد الكريم)	الدراسات النفسية عند المسلمين مكتبة و هبه بمصر سنة ١٩٦٣ م .
١٥٠	ابن العربي (محمد بن عبد الله المالكي)	العواصم من القواصم بتحقيق محب الدين الخطيب ط. السلفية بمصر ١٣٧٥ هـ .
١٥١	ابن عربي (محيى الدين)	فصوص الحكم جـ ١ ، جـ ٢ بتحقيق وتعليق دكتور عفيفي ط. الحلبي بمصر سنة ١٩٤٦ م .
١٥٢	ابن عربي (محيى الدين)	الفتوحات المكية ط. السليبي سنة ١٣٢٩ هـ .
١٥٣	العريبي (الأستاذ الدكتور السيد الباز)	مصر في عهد الأيوبيين - ٢٦٩ من سلسلة الألف كتاب ط. الكيلاني الصغير بدون تاريخ .
١٥٤	ابن عساكر (أبو القاسم)	تبين كذب المفترى ط. دمشق سنة ١٣٤٢ هـ .
١٥٥	ابن عقيل (بهاء الدين بن عبد الرحمن)	شرح ابن عقيل بتحقيق محيى الدين جـ ١ ط. التجارية بمصر سنة ١٩٣١ م .
١٥٦	على مبارك (باشا)	المخطوط التوفيقية ط. بولاق ١٣٠٤ هـ .
١٥٧	عمرفروخ (الدكتور)	العرب والفلسفة واليونانية جـ ١ ط. بيروت ١٩٦٠ م .
١٥٨	غرابية (دكتور محمودة)	الأشعرى أبو الحسن ط. الرسالة بالقاهرة ١٩٥٣ م .
١٥٩	غرابية (دكتور محمودة)	ابن سينا بين الدين والفلسفة - دار الطباعة والنشر الإسلامية بالقاهرة سنة ١٩٥٣ م .

عنوان الكتاب وبياناته	اسم المؤلف	مسلسل
أبو الهذيل العلاف — دار الفكر الحديث ١٩٥٤ م.	الغرابي (الشيخ على)	١٦٠
إحياء علوم الدين ط. الأزهرية بمصر سنة ١٣١٦ هـ.	الغزالي (حجة الإسلام)	١٦١
إلجام العوام (ضمن مجموعة القصص العوالي)	» » »	١٦٢
وقد اعتمدت أحيانا على نسخة المنيرية بالقاهرة		
بدون تاريخ		
الاقتصاد في الاعتقاد ط. المحمودية التجارية	» » »	١٦٣
بالقاهرة بدون تاريخ . . .		
تهافت الفلاسفة بتحقيق د. د. نياط. الحلبي ١٩٤٧ م	» » »	١٦٤
جواهر القرآن مكتبة الجندی بالقاهرة ١٩٦٤ م .	» » »	١٦٥
الحكمة في مخلوقات الله ، الرسالة اللدنية ، روضة	» » »	١٦٦
الطالبين ضمن مجموعة الرسائل الفرائد		
ط. الجندی بالقاهرة بدون تاريخ . فيصل التفرقة ،		
والقسطناس المستقيم . منهاج العارفين . مشكاة		
الأنوار . والمضنون به على غير أهله ، والمضنون		
الصغير (كلها ضمن مجموعة القصص العوالي)		
ط. الجندی بمصر		
فضائح الباطنية بتحقيق د. عبد الرحمن بدوي ،	الغزالي (حجة الإسلام)	١٦٧
بمصر سنة ١٩٦٤ .		
المنقلد من الضلال بتحقيق د. عبد الحلیم محمود	» » »	١٦٨
ط. الأنجلو المصرية ١٩٦٢ .		
معارج القدس ط. الاستقامة بمصر دون تاريخ .	» » »	١٦٩
المقصد الأسنى — ط. الفنية المتحدة بالقاهرة	» » »	١٧٠
دون تاريخ .		
التصوف المقارن — ط. نهضة مصر بالقاهرة	غلاب (الأستاذ الدكتور محمد)	١٧١
سنة ١٩٥٦ .		
الفلسفة الإغريقية مطبعة البيان العربي بمصر دون	غلاب (الأستاذ الدكتور محمد)	١٧٢
تاريخ .		
عيون المسائل — ضمن مجموعة من طبع السلفية	الفارابي (أبو نصر) .	١٧٣
بمصر سنة ١٩١٠ م .		

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
١٧٤	فؤاد زكريا (الدكتور)	مشكلات فلسفية - مشكلة الحرية دار الطباعة الحديثة ط. سنة ١٩٦٣ .
١٧٥	ابوالفدا (عماد الدين إسماعيل بن علي)	المختصر في تاريخ البشر المسمى بتاريخ أبي الفدا ، ط القسطنطينية سنة ١٨٦٩ م .
١٧٦	فرانز روزنتال	علم التاريخ عند المسلمين ترجمة صالح العلي ، المشى ببغداد سنة ١٩٦٣ م .
١٧٧	التمكسكي (توفيق)	إعجاز القرآن في مذهب الشيعة الإمامية ضمن منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مجموعة بحوث جماعة التقريب الإسلامية - القاهرة ١٩٦٦ م
١٧٨	ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن الأصماني)	مشكل الحديث وبيانه - ط. كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .
١٧٩	فوقيه حسين (الأستاذة الدكتورة)	الجويني إمام الحرمين العدد ٤٠ من سلسلة أعلام العرب - القاهرة سنة ١٩٦٥ .
١٨٠	الفيروز آبادي (محمد الدين محمد بن يعقوب)	القاموس المحيط - ط. القاهرة - المطبعة الحسينية سنة ١٩١١ م .
١٨١	قاسم (الأستاذ الدكتور محمود قاسم)	جمال الدين الأفغاني حياته وفلسفته الأنجلو المصرية دون تاريخ .
١٨٢	» » » » »	الخيال عند ابن عربي ، مطبعة سجل العرب بالقاهرة سنة ١٩٦٩ م .
١٨٣	» » » » »	دراسات في الفلسفة الإسلامية ، دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٦٧ .
١٨٤	» » » » »	ابن رشد وفلسفته الدينية الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ .
١٨٥	» » » » »	في النفس والعقل لدى فلاسفة الإسلام والإغريق ط. أنجلو المصرية سنة ١٩٥٨ م .
١٨٦	» » » » »	مقدمة كتاب مناهج الأدلة - ط. الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٤ م .
١٨٧	» » » » »	نظرية المعرفة عند ابن رشد ، الأنجلو المصرية القاهرة بدون تاريخ .

مبسنسل	اسم المؤلف	اسم الكتاب وبياناته
١٨٨	ابن قدامه (الفقيه الحنبلي)	لمعة الاعتقاد ، مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة دون تاريخ .
١٨٩	القرطبي	التفسير - ط. القومية بمصر .
١٩٠	القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن)	الرسالة القشيرية ، مكتبة محمد علي صنيح بالقاهرة سنة ١٩٥٧ م .
١٩١	الفقطي (جمال الدين علي بن يوسف)	إخبار العلماء بأخبار الحكماء ط. الخانجي بالقاهرة سنة ١٣٢٦ هـ . وقد رجعت أيضاً إلى مخطوطة دار الكتب المصرية برقم ٥٧ خ .
١٩٢	قنواقي (الأب جورج شحاته)	مؤلفات ابن سينا ط. دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٠ م .
١٩٣	القوشجي (علاء الدين علي بن محمد)	شرح التجريد ط. حجر بظهران سنة ١٢٨٥ هـ .
١٩٤	ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر)	اجتماع الجيوش الإسلامية - نشر زكريا علي يوسف بمصر - مطبعة الإمام دون تاريخ .
١٩٥	ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر)	شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، دار الكتاب العربي بمصر دون تاريخ .
١٩٦	ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أبي بكر)	مدارج السالكين - مطبعة المنار بالقاهرة سنة ١٩١٢ م .
١٩٧	كحالة (عمر رضا كحاله)	معجم المؤلفين - ط. الترقى بدمشق سنة ١٩٦٠ م .
١٩٨	ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن كثير)	البداية والنهاية مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٢ م .
١٩٩	ابن كثير (عماد الدين إسماعيل بن كثير)	تفسير القرآن العظيم - ط. الحلبي بالقاهرة دون تاريخ .
٢٠٠	كرم (الأستاذ يوسف كرم)	تاريخ الفلسفة اليونانية ط. القاهرة .
٢٠١	الكرماني (حميد الدين أحمد بن عبد الله الإسماعيلي)	كتاب الرياض - نشر عارف تامر ، دار الثقافة ببيروت سنة ١٩٦٠ م .
٢٠٢	الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحق)	كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى بتحقيق د. الاهواني ط. الحلبي بمصر سنة ١٩٤٨ م .
٢٠٣	» » » »	رسائل الكندي الفلسفية ، ط.

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٢٠٤	الكلاباذى (تاج الإسلام أبو بكر محمد)	التعرف لمذهب أهل التصوف بتحقيق د. عبدالحليم محمود وطله سرور - ط. الحلبي بمصر سنة ١٩٦٠ م.
٢٠٥	ابن ماجه (محمد بن يزيد الربيعي القزويني)	السنن - بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ط. عيسى الباني الحلبي بمصر سنة ١٩٥٤ م.
٢٠٦	محمد عبده (الشيخ)	رسالة التوحيد نشر الشيخ رشيد رضا الطبعة ١٧ مكتبة القاهرة سنة ١٩٦٠ م.
٢٠٧	محمد عبده (الشيخ)	حاشية على شرح العقائد العضدية المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٢٢ هـ.
٢٠٨	محمد رشاد سالم (الأستاذ الدكتور)	تعليقاته على كتاب جامع الرسائل لابن تيسية ط القاهرة سقة ١٣٨٩ هـ.
٢٠٩	محمد مختار باشا	التوفيقات الالهامية ط. أولى بولاق سنة ١٣١١ هـ.
٢١٠	مذكور (الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومي مذكور)	في الفلسفة الإسلامية - منهج وتطبيقه ط عيسى الباني الحلبي بالقاهرة سنة ١٩٤٧ م.
٢١١	مذكور (الأستاذ الدكتور محمد سلام مذكور)	مقدمة الجزء الثامن من كتاب المغني نشر المؤسسة المصرية بالقاهرة.
٢١٢	مصطفى عبد الرازق (الأستاذ الشيخ)	تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ط - ثانية القاهرة سنة ١٩٥٩.
٢١٣	المظفر (محمد رضا المظفر)	عقائد الإمامية - مطبوعات النجاح بالقاهرة سنة ١٣٨١ هـ.
٢١٤	معروف (ناجي معروف)	تاريخ علماء المستنصرية ، ط بغداد سنة ١٩٥٩ م.
٢١٥	مغنية (الشيخ محمد جواد)	العمل بالحديث وشروطه عند الإمامية (منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة - بحوث جماعة التقريب بمصر) سنة ١٩٦٦.
٢١٦	مغنية (الشيخ محمد جواد)	معالم الفلسفة الإسلامية - ط بيروت سنة ١٩٦٠ م
٢١٧	المقدسي (أبو عبد الله محمد بن أحمد)	أحسن التقاسيم ، نشر بمعرفة المستشرق جب مطبعة بريل بلندن سنة ١٩٦٧.
٢١٨	المقريزي (أحمد بن علي بن عبد القادر)	الخطط المقرزية - مطبعة النيل بمصر ١٣٢٦ هـ.
٢١٩	الملكى (عبد العزيز بن يحيى بن مسلم)	الحيدة ط السعادة بمصر دون تاريخ.
٢٢٠	ابن منظور (جمال الدين محمد بن جلال الدين)	لسان العرب - المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٨٨٢ - ١٨٨٩ م.

م.س.س.س.	اسم المؤلف	اسم الكتاب وبياناته
٢٢١	الميداني (أحمد بن محمد النيسابوري)	مجمع الأمثال ، المطبعة البهية بالقاهرة ١٣٤٢ هـ . دار نشر الثقافة بالاسكندرية دون تاريخ .
٢٢٢	نادر (الدكتور البير نصري)	فلسفة المعتزلة ج ٢ دار نشر الثقافة بالاسكندرية
٢٢٣	الندوي (أبو الحسن الندوي)	القاديانية ثورة على النبوة المحمدية والإسلام رسالة صغيرة طبعت بالقاهرة سنة ١٩٥٣ م .
٢٢٤	النسفي (أبو المعين النسفي الماتريدي)	بحر الكلام ط - القاهرة ١٩٢٢
٢٢٥	النسفي المفسر (عبد الله بن أحمد)	مدارك التنزيل وحقائق التأويل ط القاهرة - الطلي بدون تاريخ .
٢٢٦	النشار (الأستاذ الدكتور علي سامي)	الأصول الأفلاطونية - فيدون ، مع مؤلف آخر - دار المعارف ط الثالثة ١٩٦٥ م .
٢٢٧	النشار (الأستاذ الدكتور علي سامي)	مناهج البحث عند مفكري الإسلام ط - ١٩٦٥ . القاهرة ..
٢٢٨	النشار (الأستاذ الدكتور علي سامي)	المنطق الصوري منذ أرسطو - دار المعارف ١٩٦٥ .
٢٢٩	النشار (الأستاذ الدكتور علي سامي)	نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ط ٣ دار المعارف ١٩٦٥ . ج ٢ ط ٢ دار المعارف ١٩٦٤ .
٢٣٠	النعيمي (عبد القادر بن محمد)	الدارس في تاريخ المدارس - ط - الترقى بدمشق ١٩٥١ م .
٢٣١	النووي (محيي الدين يحيى بن شرف)	رياض الصالحين ط القاهرة ، بدون تاريخ .
٢٣٢	الهراس (الأستاذ الشيخ محمد خليل)	ابن تيمية السلفي ط أولى مكتبة طنطا .
٢٣٣	هويدى (الأستاذ الدكتور يحيى)	تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية ج ١ ط - القاهرة ١٩٦٦ .
٢٣٤	» » » »	محاضرات في تاريخ الفلسفة الإسلامية .
٢٣٥	هويدى (الأستاذ الدكتور يحيى)	منطق البرهان ط - القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
٢٣٦	ابن الهيثم (أبو علي الحسن)	رسالة الحسن بن الهيثم في الضوء بتحقيق عبد الحميد مرسى نشر جمعية المعلمين بالقاهرة سنة ١٩٣٨ .
٢٣٧	ابن واصل (جمال الدين محمد بن سالم)	مفرج الكروب في أخبار بني أيوب بتحقيق د . الشيال - ط - جامعة فؤاد بالقاهرة سنة ١٩٥٣ .
٢٣٨	ابن الوزير (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم)	إبصار الحق على الخلق - مطبعة الآداب والمؤيد بمصر ١٣١٨ هـ .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٢٣٩	ابن الوزير (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم)	ترجيح أساليب القرآن — مطبعة المعاهد بمصر ١٣٤٩ هـ .
٢٤٠	الوكيل (عبد الرحمن الشيخ)	البائية — تاريخها وعقائدها ط — القاهرة ١٩٦٢ .
٢٤١	اليازجى (د. كمال اليازجى وآخر)	أعلام الفلسفة العربية — ط — بيروت ١٩٥٧ .
٢٤٢	اليافعى (محمد بن عبد الله)	مرآة الجنان ، ط — حيدر آباد ١٢٣٩ هـ .
٢٤٣	ياقوت (بن عبد الله الرومى الحموى .)	معجم البلدان ، ط — الخانجي بمصر ١٩٠٦ م .
٢٤٤	اليقوبى (أحمد بن أبي يعقوب)	تاريخ يعقوبى — ط — بيروت ١٩٦٠
٢٤٥	ابن أبي يعلى (أبو الحسن محمد بن محمد)	طبقات الخنابلة — ط — القاهرة مطبعة السنة الحميدية سنة ١٩٥٢ م .
٢٤٦	الآمدى (أبو الحسن على بن أبي على)	ب — مخطوطات ، ودراسات ورسائل جامعية لم تنشر أبكار الأفكار فى أصول الدين — نسخة مصورة عن آياصوفيا بتركيا — موجودة بكلية دارالعلوم ، وفى معهد المخطوطات العربية بالقاهرة تحت رقم ١ ، ٢ توحيد .
٢٤٧	الآمدى (أبو الحسن على بن أبي على)	كشف القويها — نسخة مصورة عن نسخة المتحف البريطانى بلندن رقم ٢٥٣ شرقى وتوجد بمكتبة دار العلوم وفى معهد المخطوطات العربية .
٢٤٨	» » »	تأخير المطالب العالية ونقده أو المأخذ على الإمام الرازى — النسخة المصورة بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ٣ توحيد .
٢٤٩	» » »	كتاب المبين فى شرح معانى الحكماء والمتكلمين النسخة المنشورة بمجلة المشرق البيروتية عدد ٢ سنة ١٩٥٤ ضمن المجلد الثامن والأربعين والنسخة المصورة عن ظاهرة دمشق برقم ٩١٩٩ عام ، وتوجد لدى .
٢٥٠	البهنسى	الكافى فى معرفة علماء المذهب الشافعى مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٩٠ م .

مسلسل	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٢٥١	ابن تيمية	موافقة صحيح المنقول — النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة الأستاذ الدكتور محمد رشاد سالم بمصر الجديدة بالقاهرة .
٢٥٢	الجويني (علاء الدين)	تاريخ جهانكشاي — ضمن رسالة ماجستير من آداب عين شمس سنة ١٩٦٧ م .
٢٥٣	الحسيني (أحمد بك)	مرشد الأنام مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ١٥٢٢
٢٥٤	الخونجي (أفضل الدين)	مختصر المطالب العالية ، دار الكتب ٨٤٠ علم كلام .
٢٥٥	الرازي (فخر الدين)	المطالب العالية — مصورة بمعهد المخطوطات ٢١٨ توحيد .
٢٥٦	السبكي (عبد الوهاب بن علي)	طبقات الشافعية الوسطى (مختصر الطبقات الكبرى) معهد المخطوطات العربية ١١٢٧ تاريخ .
٢٥٧	الزركان (محمد صالح)	فخر الدين الرازي وآراؤه — ماجستير من دار العلوم ١٩٦٣
٢٥٨	السعيد (سعيد جمال الدين)	دولة الاسماعيلية في إيران — ماجستير بآداب عين شمس بالقاهرة سنة ١٩٦٧ .
٢٥٩	السنهوتى (محمد الأنور)	عقائد الإمامية الإثنا عشرية وأصولها — رسالة ماجستير بكلية دار العلوم بالقاهرة .
٢٦٠	شرف (د. محمد جلال شرف)	نقد المشائية الإسلامية بعد ابن سينا ، رسالة دكتوراه من كلية الآداب بالاسكندرية ١٩٦٨ .
٢٦١	الشرقاوى عبد الله (شيخ الإسلام)	طبقات الشافعية مخطوط بدار الكتب المصرية ٥٧٨ خ
٢٦٢	شلي (سعد شلي)	مؤلفات الأشعرى — بحث مقدم إلى الأستاذ الدكتور محمود قاسم — بقسم الدراسات العليا دار العلوم
٢٦٣	ابن شهبة (تقى الدين)	طبقات الشافعية ، مخطوط بدار الكتب برقم ٥٦٨ تاريخ
٢٦٤	عبد المجيد محمود (الدكتور)	أبو جعفر الطحاوى ماجستير من دار العلوم ١٩٦٤ م

مسلسل	القفطلى	اسم المؤلف	عنوان الكتاب وبياناته
٢٦٥			أسماء الحكماء 'مخطوط بدار الكتب برقم ٥٧ تاريخ :
٢٦٦		الماتريدى (أبو منصور)	كتاب التوحيد مصور عن كمبرج بدار الكتب المصرية ٢٦٣٣٨
٢٦٧		ابن الملقن الأندلسى	طبقات الشافعية مخطوط بدار الكتب المصرية ٥٧ تاريخ
٢٦٨		هويدى (الأستاذ الدكتور يحيى)	محمد بن تومرت ، بحث ألقى بحلقة الأبحاث لأعضاء هيئة التدريس بدار العلوم عام ١٩٦٥ م .

ج - دوريات

٢٦٩	أغناطيوس (الأب أغناطيوس عبده	المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - مقال بمجلة المشرق البيروتية يتضمن جزءاً من الكتاب - عدد ٢ م . ٤٨ سنة ١٩٥٤ .
٢٧٠	الكرملى (الأب انستاس)	الصباثية والمنداثية - مقال بمجلة المشرق م (٤)
٢٧١	المجلوف (عيسى اسكندر)	محتويات مكتبة البارودى ببيروت - مقال بمجلة المجمع العلمى بدمشق المجلد ٥ سنة ١٩٢٦/٢٥
٢٧٢	مغنيه (الشيخ محمد جواد)	العمل بالحديث وشروطه - مقال ضمن مجموعة أبحاث دار التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة - من منشورات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٦٦ .
٢٧٣	المنجد (الأستاذ الدكتور صلاح الدين المنجد)	الأبنية الأيوبية بدمشق - مجلة المشرق مجلد ٤٣ لسنة ١٩٤٨ ص ٢٦٠ ، ٢٦١

هـ - مراجع أجنبية

Geschichte der Arabischen Brockelmann, Carl. ٢٧٤
Litteratur, Leide,
E. J. Brill, 1943.

Introduction a la théologie Gardet L. et Anawati ٢٧٥
Musulmane, Paris, Vrin, 1948.

The Encyclopaedia of Islam : ٢٧٦
art. باقلانى and art آمدى

كما رجعت أحيانا الى طبعة دار الشعب بالقاهرة
م ١٩٦٩

د - فهرس عامة

هذا وقد رجعت بشأن كتب الآمدى إلى عديد من الفهارس ، وأفدت بصفة خاصة من :
فهرس دار الكتب المصرية . وفهرس مخطوطات الجامع الأحمدى (من إعداد الأستاذ الدكتور على
النشار وآخرين) وفهرس مخطوطات مانشستر بالانجلترا وفهرس معهد المخطوطات العربية بالقاهرة .
وفهرس المكتب الهندى للمخطوطات العربية . وفهرس المكتبة الأزهرية . وفهرس مكتبة البلدية
بالاسكندرية . وفهرس المكتبة التيمورية . وفهرس المحفوظات العربية بمكتبة جامعة برنستون
بالولايات المتحدة . والكشاف عن مخطوطات خزائن الأوقاف ببغداد (من إعداد محمد أسعد أطليس)
وفهرس المكتبة الظاهرية بدمشق ، والحمد لله رب العالمين .

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٧١/٣٨٢٣

مطابع الأهرام التجارية